Amor líquido

Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos

ZYGMUNT BAUMAN





ZYGMUNT BAUMAN

AMOR LÍQUIDO

Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Traducción de
MIRTA ROSENBERG y JAIME ARRAMBIDE

PRÓLOGO Y CAPITULO 1 DIGITALIZADO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

CAPITULO 2,3 Y 4 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

Primera edición en inglés, 2003
Primera edición en español, 2005
Tercera reimpresión, 2006

Título original: *Liquid love: on the frailty of human bonds*
ISBN de la edición original: 0-7456-2488-X

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 950-557-648-X

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Zygmunt Bauman

AMOR LÍQUIDO

ACERCA DE LA FRAGILIDAD DE LOS VÍNCULOS HUMANOS

Prólogo

Ulrich, el héroe de la gran novela de Robert Musil, era –tal como lo anunciaba el título de la obra– *Der Mann ohne Eigenschaften*: el hombre sin atributos. Al carecer de atributos propios, ya fueran heredados o adquiridos irreversiblemente y de manera definitiva, Ulrich debía desarrollar, por medio de su propio esfuerzo, cualquier atributo que pudiera haber deseado poseer, empleando para ello su propia inteligencia e ingenio; pero sin garantías de que esos atributos duraran indefinidamente en un mundo colmado de señales confusas, con tendencia a cambiar rápidamente y de maneras imprevisibles.

El héroe de este libro es *Der Mann ohne Verwandtschaften*, el hombre sin vínculos, y particularmente sin vínculos tan fijos y establecidos como solían ser las relaciones de parentesco en la época de Ulrich. Por no tener vínculos inquebrantables y establecidos para siempre, el héroe de este libro –el habitante de nuestra moderna sociedad líquida– y sus sucesores de hoy deben amarrar los lazos que prefieran usar como eslabón para ligarse con el resto del mundo humano, basándose exclusivamente en su propio esfuerzo y con la ayuda de sus propias habilidades y de su propia persistencia. Sueltos, deben conectarse… Sin embargo, ninguna clase de conexión que pueda llenar el vacío dejado por los antiguos vínculos ausentes tiene garantía de duración. De todos modos, esa conexión no debe estar bien anudada, para que sea posible desatarla rápidamente cuando las condiciones cambien… algo que en la modernidad líquida seguramente ocurrirá una y otra vez.

Este libro procura desentrañar, registrar y entender esa extraña fragilidad de los vínculos humanos, el sentimiento de inseguridad que esa fragilidad inspira y los deseos conflictivos que ese sentimiento despierta, provocando el impulso de estrechar los lazos, pero manteniéndolos al mismo tiempo flojos para poder desanudarlos.

Al carecer de la visión aguda, la riqueza de la paleta y la sutileza de la pincelada de Musil –de hecho, cualquiera de esos exquisitos talentos que convirtieron a *Der Mann ohne Eigenschaften* en el retrato definitivo del hombre moderno– tengo que limitarme a esbozar una carpeta llena de burdos bocetos fragmentarios en vez de pretender un retrato completo, y menos aún definitivo. Mi máxima aspiración es lograr un *identikit*, un fotomontaje que puede contener tanto espacios vacíos como espacios llenos. E incluso esa composición final será una tarea inconclusa, que los lectores deberán completar.

El héroe principal de este libro son las *relaciones humanas*. Los protagonistas de este volumen son hombres y mujeres, nuestros contemporáneos, desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos, es decir, desesperados por "relacionarse". Sin embargo, desconfían todo el tiempo del "estar relacionados", y particularmente de estar relacionados "para siempre", por no hablar de "eternamente", porque temen que ese estado pueda convertirse en una carga y ocasionar tensiones que no se sienten capaces ni deseosos de soportar, y que pueden limitar severamente la libertad que necesitan –sí, usted lo ha adivinado– para relacionarse…

En nuestro mundo de rampante "individualización", las relaciones son una bendición a medias. Oscilan entre un dulce sueño y una pesadilla, y no hay manera de decir en qué momento uno se convierte en la otra. Casi todo el tiempo ambos avatares cohabitan, aunque en niveles diferentes de conciencia. En un entorno de vida moderno, las relaciones suelen ser, quizá, las encarnaciones más comunes, intensas y profundas de la ambivalencia. Y por eso, podríamos argumentar, ocupan por decreto el centro de atención de los individuos líquidos modernos, que las colocan en el primer lugar de sus proyectos de vida.

Las "relaciones" son ahora el tema del momento y, ostensiblemente, el único juego que vale la pena jugar, a pesar de sus notorios riesgos. Algunos sociólogos, acostumbrados a elaborar teorías a partir de las estadísticas de las encuestas y de convicciones de sentido común, como las que registran esas estadísticas, se apresuran a concluir que sus contemporáneos están dispuestos a la amistad, a establecer vínculos, a la unión, a la comunidad. De hecho, sin embargo (como si se cumpliera la ley de Martin Heidegger, que afirma que las cosas se revelan a la conciencia solamente por medio de la frustración que causan, arruinándose, desapareciendo, comportándose de manera inesperada o traicionando su propia naturaleza), la atención humana tiende a concentrarse actualmente en la satisfacción que se espera de las relaciones, precisamente porque no han resultado plena y verdaderamente satisfactorias; y si son satisfactorias, el precio de la satisfacción que producen suele considerarse excesivo e inaceptable.

En su famoso experimento, Miller y Dollard observaron que sus ratas de laboratorio alcanzaban un pico de conmoción y agitación cuando "la *adiance* igualaba la *abiance*", es decir, cuando la amenaza de una descarga eléctrica y la promesa de una comida apetitosa estaban perfectamente equilibradas…

No es raro que las "relaciones" sean uno de los motores principales del actual "*boom* del *counselling*". Su grado de complejidad es tan denso, impenetrable y enigmático que un individuo rara vez logra descifrarlo y desentrañarlo por sí solo. La agitación de las ratas de Miller y Dollard casi siempre se diluía en la inacción. La incapacidad de elegir entre atracción y repulsión, entre esperanza y temor, desembocaba en la imposibilidad de actuar. A diferencia de las ratas, los seres humanos que se encuentran en circunstancias semejantes pueden recurrir al auxilio de expertos consultores que ofrecen sus servicios a cambio de honorarios. Lo que esperan escuchar de boca de ellos es cómo lograr la cuadratura del círculo: cómo comerse la torta y conservarla al mismo tiempo, cómo degustar las dulces delicias de las relaciones evitando los bocados más amargos y menos tiernos; cómo lograr que la relación les confiera poder sin que la dependencia los debilite, que los habilite sin condicionarlos, que los haga sentir plenos sin sobrecargarlos…

Los expertos están dispuestos a asesorar, seguros de que la demanda de asesoramiento jamás se agotará, ya que no hay consejo posible que pueda hacer que un círculo se vuelva cuadrado… Sus consejos abundan, aunque con frecuencia apenas logran que las prácticas comunes asciendan al nivel del conocimiento generalizado, y éste a su vez a la categoría de teoría erudita y autorizada. Los agradecidos destinatarios del consejo revisan las columnas sobre "relaciones" de los suplementos semanales o mensuales de los periódicos serios y menos serios buscando escuchar de las personas "que saben" lo que siempre han querido escuchar, ya que son demasiado tímidos o pudorosos como para decirlo por sí mismos; de ese modo se enteran de las idas y venidas de "otros como ellos" y se consuelan como pueden con la idea, respaldada por expertos, de que no están solos en sus solitarios esfuerzos por enfrentar esa encrucijada.

A través de la experiencia de otros lectores, reciclada por los *counsellors*, los lectores se enteran de que pueden intentar establecer "relaciones de bolsillo", que "se pueden sacar en caso de necesidad", pero que también pueden volver a sepultarse en las profundidades del bolsillo cuando ya no son necesarias. O de que las relaciones son como la Ribena:[*] si se la bebe sin diluir, resulta nauseabunda y puede ser nociva para la salud… –al igual que la Ribena, las relaciones deben

[*] Una bebida frutal concentrada que se diluye, consumida comúnmente en el Reino Unido.

diluirse para ser consumidas–. O de que las “parejas abiertas” son loables por ser “relaciones revolucionarias que han logrado hacer estallar la asfixiante burbuja de la pareja”. O de que las relaciones, como los autos, deben ser sometidas regularmente a una revisión para determinar si pueden continuar funcionando. En suma, se enteran de que el compromiso, y en particular el compromiso a largo plazo, es una trampa que el empeño de “relacionarse” debe evitar a toda costa. Un consejero experto informa a los lectores que “al comprometerse, por más que sea a medias, usted debe recordar que tal vez esté cerrándole la puerta a otras posibilidades amorosas que podrían ser más satisfactorias y gratificantes”. Otro experto es aún más directo: “Las promesas de compromiso a largo plazo no tienen sentido… Al igual que otras inversiones, primero rinden y luego declinan”. Y entonces, si usted quiere “relacionarse”, será mejor que se mantenga a distancia; si quiere que su relación sea plena, no se comprometa ni exija compromiso. Mantenga todas sus puertas abiertas permanentemente.

Si uno les preguntara, los habitantes de Leonia, una de las “ciudades invisibles” de Italo Calvino, dirían que su pasión es “disfrutar de cosas nuevas y diferentes”. De hecho, cada mañana “estrenan ropa nueva, extraen de su refrigerador último modelo latas sin abrir, escuchando los últimos *jingles* que suenan desde una radio de última generación”. Pero cada mañana “los restos de la Leonia de ayer esperan el camión del basurero”, y uno tiene derecho a preguntarse si la verdadera pasión de los leonianos no será, en cambio, “el placer de expulsar, descartar, limpiarse de una impureza recurrente”. Si no es así, por qué será que los barrenderos son “bienvenidos como ángeles”, aun cuando su misión está “rodeada de un respetuoso silencio”. Es comprensible: “una vez que las cosas han sido descartadas, nadie quiere volver a pensar en ellas”.

Pensemos…

¿Los habitantes de nuestro moderno mundo líquido no son como los habitantes de Leonia, preocupados por una cosa mientras hablan de otra? Dicen que su deseo, su pasión, su propósito o su sueño es “relacionarse”. Pero, en realidad, ¿no están más bien preocupados por impedir que sus relaciones se cristalicen y se cuajen? ¿Buscan realmente relaciones sostenidas, tal como dicen, o desean más que nada que esas relaciones sean ligeras y laxas, siguiendo el patrón de Richard Baxter, según el cual se supone que las riquezas deben “descansar sobre los hombros como un abrigo liviano” para poder “deshacerse de ellas en cualquier momento”? En definitiva, ¿qué clase de consejo están buscando verdaderamente? ¿Cómo anudar la relación o cómo –por si acaso– deshacerla sin perjuicio y sin cargos de conciencia? No hay respuestas fáciles a esa pregunta, aunque es necesario formularla, y seguirá siendo formulada mientras los habitantes del moderno mundo líquido sigan debatiéndose bajo el peso

abrumador de la tarea más ambivalente de las muchas que deben enfrentar cada día.

Tal vez la idea misma de "relación" aumente la confusión. Por más arduamente que se esfuercen los desdichados buscadores de relaciones y sus consejeros, esa idea se resiste a ser despojada de sus connotaciones perturbadoras y aciagas. Sigue cargada de vagas amenazas y premoniciones sombrías: transmite simultáneamente los placeres de la unión y los horrores del encierro. Quizás por eso, más que transmitir su experiencia y expectativas en términos de "relacionarse" y "relaciones", la gente habla cada vez más (ayudada e inducida por consejeros expertos) de conexiones, de "conectarse" y "estar conectado". En vez de hablar de parejas, prefieren hablar de "redes". ¿Qué ventaja conlleva hablar de "conexiones" en vez de "relaciones"?

A diferencia de las "relaciones", el "parentesco", la "pareja" e ideas semejantes que resaltan el compromiso mutuo y excluyen o soslayan a su opuesto, el descompromiso, la "red" representa una matriz que conecta y desconecta a la vez: la redes sólo son imaginables si ambas actividades no están habilitadas al mismo tiempo. En una red, conectarse y desconectarse son elecciones igualmente legítimas, gozan del mismo estatus y de igual importancia. ¡No tiene sentido preguntarse cuál de las dos actividades complementarias constituye "la esencia" de una red! "Red" sugiere momentos de "estar en contacto" intercalados con períodos de libre merodeo. En una red, las conexiones se establecen a demanda, y pueden cortarse a voluntad. Una relación "indeseable pero indisoluble" es precisamente lo que hace que una "relación" sea tan riesgosa como parece. Sin embargo, una "conexión indeseable" es un oxímoron: las conexiones pueden ser y son disueltas mucho antes de que empiecen a ser detestables.

Las conexiones son "relaciones virtuales". A diferencia de las relaciones a la antigua (por no hablar de las relaciones "comprometidas", y menos aún de los compromisos a largo plazo), parecen estar hechas a la medida del entorno de la moderna vida líquida, en la que se supone y espera que las "posibilidades románticas" (y no sólo las "románticas") fluctúen cada vez con mayor velocidad entre multitudes que no decrecen, desalojándose entre sí con la promesa "de ser más gratificante y satisfactoria" que las anteriores. A diferencia de las "verdaderas relaciones", las "relaciones virtuales" son de fácil acceso y salida. Parecen sensatas e higiénicas, fáciles de usar y amistosas con el usuario, cuando se las compara con la "cosa real", pesada, lenta, inerte y complicada. Un hombre de Bath, de 28 años, entrevistado en relación con la creciente popularidad de las citas por Internet en desmedro de los bares de solas y solos y las columnas de corazones solitarios, señaló una ventaja decisiva de la relación electrónica: "uno siempre puede oprimir la tecla '*delete*'".

Como si obedecieran a la ley de Gresham, las relaciones virtuales (rebautizadas “conexiones”) establecen el modelo que rige a todas las otras relaciones. Eso no hace felices a los hombres y las mujeres que sucumben a esa presión; al menos no los hace más felices de lo que eran con las relaciones previrtuales. Algo se gana, algo se pierde.

Tal como señaló Ralph Waldo Emerson, cuando uno patina sobre hielo fino, la salvación es la velocidad. Cuando la calidad no nos da sostén, tendemos a buscar remedio en la cantidad. Si el “compromiso no tiene sentido” y las relaciones ya no son confiables y difícilmente duren, nos inclinamos a cambiar la pareja por las redes. Sin embargo, una vez que alguien lo ha hecho, sentar cabeza se vuelve aún más difícil (y desalentador) que antes –ya que ahora carece de las habilidades que podrían hacer que la cosa funcionara–. Seguir en movimiento, antes un privilegio y un logro, se convierte ahora en obligación. Mantener la velocidad, antes una aventura gozosa, se convierte en un deber agotador. Y sobre todo, la fea incertidumbre y la insoportable confusión que supuestamente la velocidad ahuyentaría, aún siguen allí. La facilidad que ofrecen el descompromiso y la ruptura a voluntad no reducen los riesgos, sino que tan sólo los distribuyen, junto con las angustias que generan, de manera diferente.

Este libro está dedicado a los riesgos y angustias de vivir juntos, y separados, en nuestro moderno mundo líquido.

ENAMORARSE Y DESENAMORARSE

Zygmunt Bauman

"Mi querido amigo, le envío un pequeño trabajo del que podría decirse, sin ser injusto, que no tiene pies ni cabeza, ya que por el contrario todo en él es, alternativa y recíprocamente, pies y cabeza. Le suplico considere la admirable conveniencia que tal combinación nos ofrece a todos: a usted, a mí y al lector. Podemos interrumpir, yo mis cavilaciones, usted el texto, y el lector su lectura, ya que no pretendo mantener interminablemente la fatigosa voluntad de ninguno de ellos unida a una trama superflua. Retire uno de los anillos, y otras dos piezas de esta tortuosa fantasía volverán a encajar sin dificultad. Recorte varios fragmentos y advertirá que cada uno de ellos se sostiene por sí mismo. Me atrevo a dedicarle a usted la serpiente entera con la esperanza de que algunos de sus tramos le gusten y lo diviertan."

De esta manera, Charles Baudelaire presentaba *Spleen de París* a sus lectores. Es una pena que lo haya hecho. De no ser así, yo mismo hubiese querido componer un preámbulo igual o similar para lo que sigue a continuación. Pero lo hizo, y yo *sólo* puedo citar. Walter Benjamin, por supuesto, eliminaría la palabra "sólo" de esta última frase. Y si lo pienso dos veces, yo también.

"Recorte varios fragmentos y advertirá que cada uno de ellos subsiste por sí solo." Mientras que los fragmentos salidos de la pluma de Baudelaire sí lo hicieron, sólo el justo derecho del lector, ya que no el mío, decidirá si los dispersos tramos de pensamiento reunidos a continuación subsisten o no.
En la familia de los pensamientos hay enanos en abundancia. Por eso fueron inventados la lógica y el método, y una vez inventados fueron adoptados con gratitud por los pensadores de pensamientos. Los enanos pueden esconderse, y en medio del poderío esplendoroso de las legiones en marcha y las formaciones para la batalla, terminan por olvidar su enanismo. Una vez que se han cerrado las filas, ¿quién notará la diminuta estatura de los soldados? Es posible reunir un ejército de aspecto temible y poderoso alineando en formación de batalla a filas y más filas de pigmeos...
Quizás, y tan sólo para complacer a los adictos al método, debería haber hecho lo mismo con estos fragmentos y recortes. Pero como no me queda tiempo para terminar esa tarea, sería tonto de mi parte ocuparme del orden de las filas y dejar el reclutamiento para más tarde...

En cuanto a pensar las cosas dos veces, quizás el tiempo que tengo disponible resulte poco, no a causa de mi edad, sino porque cuanto más viejos somos, mejor comprendemos que por más grandes que parezcan las ideas, jamás lo serán tanto como para abarcar, y menos aún contener, la copiosa prodigalidad de la experiencia humana. Lo que sabemos, lo que deseamos saber, lo que nos esforzamos por saber, lo que intentamos saber acerca del amor y el rechazo, del estar solos o acompañados y morir solos o acompañados... ¿Acaso es posible racionalizar todo eso, ponerlo en orden, ajustarlo a los estándares de coherencia, cohesión y totalidad establecidos para temas menores? Quizás sea posible, es decir, sólo en la infinitud del tiempo.
¿0 acaso no sucede que cuando se dice todo acerca de los temas fundamentales de la vida humana las cosas más importantes siempre quedan sin ser dichas?

Amor y muerte, los dos protagonistas de esta historia que no tiene argumento ni desenlace pero que condensa la mayor parte del sonido y la furia de la vida, admiten esta clase de reflexión/escritura/lectura más que ningún otro tema.

Ivan Klima dice: casi nada se parece tanto a la muerte como el amor realizado. Cada aparición de cualquiera de los dos es única pero definitiva, irrepetible, inapelable e impostergable. Cada aparición debe sostenerse "por sí sola", y lo hace. Toda vez que aparecen nacen por primera vez, o renacen, saliendo de la nada, de la oscuridad del no-ser, sin pasado ni futuro. Cada una, cada vez, empieza desde el principio, dejando al desnudo lo superfluo de las tramas del pasado y la vanidad de cualquier trama del porvenir.

Sólo se puede entrar en el amor y en la muerte una única vez: menos aún que en el río de Heráclito. De hecho, son sus propios pies y cabeza, desdeñosos y negligentes con respecto a todo lo demás.

Bronislaw Malinowski solía burlarse de los difusionistas por confundir las colecciones de los museos con genealogías: al ver utensilios rústicos de pedernal ordenados en las vitrinas delante de otros más sofisticados, hablaban de "historia de las herramientas". Esa actitud, se burlaba Malinowski, era equivalente a considerar que un hacha de piedra daba origen a otra, del mismo modo que, digamos, el *hipparion* dio origen, en su momento, al *equus caballus. El* origen de los caballos puede rastrearse en otros caballos, pero las herramientas no son antecesoras ni descendientes de otras herramientas. Las herramientas, a diferencia de los caballos, no tienen una historia propia. Son, se podría decir, marcas que puntúan las biografías individuales y las historias colectivas de la humanidad: son manifestaciones o sedimentos de esas biografías e historias.

Y lo mismo puede decirse del amor y de la muerte. El parentesco, la afinidad, los vínculos casuales son características del ser y/o de la unión de los humanos. El amor y la muerte no tienen historia propia. Son acontecimientos del tiempo humano, cada uno de ellos independiente, *no* conectado (y menos aún *causalmente* conectado) a otros acontecimientos "similares", salvo en las composiciones humanas retrospectivas, ansiosas por localizar -por inventar- esas conexiones y comprender lo incomprensible.

Y por eso es imposible aprender a amar, tal como no se puede aprender a morir. Y nadie puede aprender el elusivo -el inexistente aunque intensamente deseado- arte de no caer en sus garras, de mantenerse fuera de su alcance. Cuando llegue el momento, el amor y la muerte caerán sobre nosotros, a pesar de que no tenemos ni un indicio de cuándo llegará ese momento. Sea cuando fuere, nos tomarán desprevenidos. En medio de nuestras preocupaciones cotidianas, el amor y la muerte surgirán *ad nihilo,* de la nada. Por supuesto, tendemos a recapitular para ser más sabios después del hecho: tratamos de rastrear los antecedentes, de aplicar el infalible principio de que un *post hoc* es seguramente el *propter hoc,* de concebir un linaje "que dé sentido" al acontecimiento, y con frecuencia nuestros esfuerzos se ven coronados por el éxito. Necesitamos ese éxito por el consuelo espiritual que proporciona: resucita, aun de manera indirecta, nuestra fe en la regularidad del mundo y la previsibilidad de los acontecimientos, que resulta indispensable para nuestra salud y cordura. También conjura la ilusión de que hemos adquirido un nuevo saber, de que hemos aprendido y, sobre todo, de que se trata de algo que podemos aprender, tal como es posible aprender las leyes de la inducción de J. S. Mill o a conducir autos o a comer con palitos en lugar de tenedor, o a causar una impresión favorable en los entrevistadores.

En el caso de la muerte, se admite que el aprendizaje se limita a la experiencia de otras personas y es, por lo tanto, una ilusión *in extre*mis. La experiencia de otras personas no puede aprenderse verdaderamente como experiencia; en el producto final del aprendizaje del objeto, no es posible separar el *Erlebnis* original de la contribución creativa de las capacidades imaginativas del sujeto. La experiencia ajena sólo puede conocerse como una historia procesada, interpretada según lo que los otros vivieron. Tal vez algunos gatos verdaderos tienen, como Tom de *Tom y Jerry,* nueve vidas o más, y tal vez algunos conversos pueden llegar a creer en la reencarnación, pero el hecho es que la muerte, como el nacimiento, se produce sólo una vez; no hay manera de aprender a "hacerlo bien la próxima vez", ya que se trata de un acontecimiento que nunca volveremos a experimentar.

El amor parece gozar de un estatus diferente que los otros acontecimientos excepcionales.

De hecho, podemos enamorarnos más de una vez, y algunas personas se enorgullecen o se quejan de que se enamoran y se desenamoran (al igual que algunos de los que llegan a conocer en ese proceso) con demasiada facilidad. Todo el mundo ha escuchado historias acerca de esas personas "proclives al amor" o "vulnerables al amor".

Existen fundamentos sólidos para considerar el amor, y particularmente el "estar enamorado", como -casi por naturaleza- una situación recurrente, susceptible de repetirse y que incluso favorece la repetición del intento. Si nos interrogan, la mayoría de nosotros llegaremos a nombrar la cantidad de veces que nos enamoramos. Podemos suponer (y con fundamento) que en nuestros tiempos crece rápidamente la cantidad de personas que tiende a calificar de amor a más de una de sus experiencias vitales, que no diría

que el amor que experimenta en este momento es el último y que prevé que aún la esperan varias experiencias más de la misma clase. Si esa suposición demuestra ser acertada, no hay de qué asombrarse. Después de todo, la definición romántica del amor -"hasta que la muerte nos separe"- está decididamente pasada de moda, ya que ha trascendido su fecha de vencimiento debido a la reestructuración radical de las estructuras de parentesco de las que dependía y de las cuales extraía su vigor e importancia. Pero la desaparición de esa idea implica, inevitablemente, la simplificación de las pruebas que esa experiencia debe superar para ser considerada como "amor". No es que más gente esté a la altura de los estándares del amor en más ocasiones, sino que esos estándares son ahora más bajos: como consecuencia, el conjunto de experiencias definidas con el término "amor" se ha ampliado enormemente. Relaciones de una noche son descriptas por medio de la expresión "hacer el amor

Esta súbita abundancia y aparente disponibilidad de "experiencias amorosas" llega a alimentar la convicción de que el amor (enamorarse, ejercer el amor) es una destreza que se puede aprender, y que el dominio de esa materia aumenta con el número de experiencias y la asiduidad del ejercicio. Incluso se puede llegar a creer (y con frecuencia se cree) que la capacidad amorosa crece con la experiencia acumulada, que el próximo amor será una experiencia aún más estimulante que la que se disfruta actualmente, aunque no tan emocionante y fascinante como la que vendrá después de la próxima.

Sin embargo, sólo es otra ilusión... La clase de conocimiento que aumenta a medida que la cadena de episodios amorosos se alarga es la del "amor" en tanto serie de intensos, breves e impactantes episodios, atravesados *a priori* por la conciencia de su fragilidad y brevedad. La clase de destreza que se adquiere es la de "terminar rápidamente y volver a empezar desde el principio", en la que, según Sören Kierkegaard, el Don Giovanni de Mozart era el virtuoso arquetípico. Pero por estar guiado por la compulsión a intentarlo otra vez, y obsesionado con la idea de impedir que cada intento sucesivo interfiriera con los intentos futuros, Don Giovanni era también el "impotente amoroso" arquetípico. Si el propósito de la infatigable búsqueda y experimentación de Don Giovanni hubiera sido el amor, su propia compulsión a experimentar hubiera descalificado ese propósito. Resulta tentador señalar que el efecto de esa ostensible "adquisición de destreza" está destinado a ser, como en el caso de Don Giovanni, el *desaprendizaje* del amor, una "incapacidad aprendida" de amar.

Ese resultado -la venganza del amor, por así decirlo, contra los que se atreven a desafiar su naturaleza- era de esperar. Se puede aprender a desempeñar una actividad que posee un conjunto de reglas invariables que se corresponden con un entorno estable, monótonamente repetitivo que favorece el aprendizaje, la memorización y, ulteriormente, "el paso a la práctica". En un entorno inestable, la retención y la adquisición de hábitos -que son las marcas registradas del aprendizaje exitoso- no sólo son contraproducentes, sino que sus consecuencias pueden resultar fatales. Lo que una y otra vez demuestra ser letal para las ratas en las cloacas de la ciudad -esas criaturas muy inteligentes, capaces de aprender rápidamente a distinguir los restos de alimentos entre los cebos venenosos- es el elemento de inestabilidad, que desafía a la regla y que se inserta en la red de túneles y pozos subterráneos debido a la inaprensible, impredecible y verdaderamente impenetrable "alteridad" de otras –humanas- criaturas inteligentes: criaturas notorias por su tendencia a romper la rutina y a crear confusión con la distinción entre regla y contingencia. Si esa distinción no se mantiene, el aprendizaje (entendido como adquisición de hábitos útiles) no existe. Los que insisten en condicionar sus acciones a los precedentes, como los generales que vuelven a conducir una nueva guerra exactamente igual a su última guerra victoriosa, corren riesgos suicidas y se exponen a infinitos problemas.

La naturaleza del amor implica -tal como lo observó Lucano dos milenios atrás y lo repitió Francis Bacon muchos siglos más tarde- ser un rehén del destino.

En el *Simposio* de Platón, Diótima de Mantinea le señaló a Sócrates, con el asentimiento absoluto de éste, que "el amor no se dirige a lo bello, como crees", "sino a concebir y nacer en lo bello". Amar es desear "concebir y procrear", y por eso el amante "busca y se esfuerza por encontrar la cosa bella en la cual pueda concebir". En otras palabras, el amor no encuentra su sentido en el ansia de cosas ya hechas, completas y terminadas, sino en el impulso a participar en la construcción de esas cosas. El amor está muy cercano a la trascendencia; es tan sólo otro nombre del impulso creativo y, por lo tanto, está cargado de riesgos, ya que toda creación ignora siempre cuál será su producto final.

En todo amor hay por lo menos dos seres, y cada uno de ellos es la gran incógnita de la ecuación del otro. Eso es lo que hace que el amor parezca un capricho del destino, ese inquietante y misterioso futuro, imposible de prever, de prevenir o conjurar, de apresurar o detener. Amar significa abrirle la puerta a ese destino, a la más sublime de las condiciones humanas en la que el miedo se funde con el gozo en una aleación indisoluble, cuyos elementos ya no pueden separarse. Abrirse a ese destino significa, en última instancia, dar libertad al ser: esa libertad que está encarnada en el Otro, el compañero en el amor. Como lo expresa Erich Fromm: "En el amor individual no se encuentra satisfacción [...] sin verdadera humildad, coraje, fe y disciplina"; y luego agrega inmediatamente, con tristeza, que en "una cultura en la que esas cualidades son raras, la conquista de la capacidad de amar será necesariamente un raro logro".[1]

Y lo mismo ocurre en una cultura de consumo como la nuestra, partidaria de los productos listos para uso inmediato, las soluciones rápidas, la satisfacción instantánea, los resultados que no requieran esfuerzos prolongados, las recetas infalibles, los seguros contra todo riesgo y las garantías de devolución del dinero. La promesa de aprender el arte de amar es la promesa (falsa, engañosa, pero inspiradora del profundo deseo de que resulte verdadera) de lograr "experiencia en el amor" como si se tratara de cualquier otra mercancía. Seduce y atrae con su ostentación de esas características porque supone deseo sin espera, esfuerzo sin sudor y resultados sin esfuerzo.
Sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en un territorio inexplorado y sin mapas, y cuando se produce el amor entre dos o más seres humanos, éstos se internan inevitablemente en un terreno desconocido.

Eros, tal como afirma Levinas,[2] es diferente de la posesión y del poder; no es una batalla ni una fusión, y tampoco es conocimiento.

Eros es "una relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el futuro, con lo que está ausente del mundo que contiene a todo lo que es...". "El *pathos* del amor consiste en la insuperable dualidad de los seres." Los intentos de superar esa dualidad, de domesticar lo díscolo y domeñar lo que no tiene freno, de hacer previsible lo incognoscible y de encadenar lo errante son la sentencia de muerte del amor. Eros no sobrevive a la dualidad. En lo que al amor se refiere, la posesión, el poder, la fusión y el desencanto son los Cuatro Jinetes del Apocalipsis.

En ese punto radica la maravillosa fragilidad del amor, junto con su endemoniada negativa a soportar esa vulnerabilidad con ligereza. Todo amor se debate por concretarse, pero en el momento del triunfo se topa con su derrota última. Todo amor lucha por sepultar las fuentes de su precariedad e incertidumbre, pero si lo consigue, pronto empieza a marchitarse, y desaparece. Eros está poseído por el espectro de Tánatos, que ningún hechizo mágico puede exorcizar. No es que Eros sea precoz, y ninguna dimensión ni intensidad de educación ni de métodos de autoaprendizaje conseguirán liberarlo de su patológica tendencia suicida.

El desafío, la atracción, la seducción que ejerce el Otro vuelve toda distancia, por reducida y minúscula que sea, intolerablemente grande. La brecha se siente como un precipicio. La fusión o la dominación parecen ser los únicos remedios para el tormento resultante. Y sólo hay una delgadísima frontera, que muy fácilmente puede pasarse por alto, entre una caricia suave y tierna y una mano de hierro que aplasta. Eros no puede ser fiel a sí mismo sin practicar la caricia, pero no puede practicarla sin correr el riesgo del dominio. Eros impulsa a las manos a tocarse, pero las manos que acarician también pueden oprimir y aplastar.

Por más que uno haya aprendido sobre el amor y sobre amar, su sabiduría sólo llegará, al igual que el mesías de Kafka, un día después de su llegada.

Mientras está vivo, el amor está siempre al borde de la derrota. Disuelve su pasado a medida que avanza, no deja tras de sí trincheras fortificadas a las que podría replegarse para buscar refugio en casos de necesidad. Y no sabe qué te espera ni qué puede depararle el futuro. Nunca adquiere la confianza

suficiente para dispersar las nubes y apaciguar la ansiedad. El amor es un préstamo hipotecario a cuenta de un futuro incierto e inescrutable.

El amor puede ser -y suele ser- tan aterrador como la muerte; sólo que, a diferencia de la muerte, encubre la verdad bajo oleadas de deseo y entusiasmo. Es sensato equiparar la diferencia entre el amor y la muerte a la que existe entre la atracción y la repulsión. Si lo pensamos dos veces, sin embargo, ya no podemos estar tan seguros. Las promesas del amor son, generalmente, menos ambiguas que sus ofrendas. De ese modo, la tentación de enamorarse es avasallante y poderosa, pero también lo es la atracción que ejerce la huida. Y el señuelo que nos induce a buscar una rosa sin espinas está siempre presente y resulta difícil de resistir.

Deseo y amor. Hermanos. A veces, mellizos, pero nunca gemelos idénticos.

El deseo es el anhelo de consumir. De absorber, devorar, ingerir y digerir, de aniquilar. El deseo no necesita otro estímulo más que la presencia de alteridad. Esa presencia es siempre una afrenta y una humillación. El deseo es el impulso a vengar la afrenta y disipar la humillación. Es la compulsión de cerrar la brecha con la alteridad que atrae y repele, que seduce con la promesa de lo inexplorado e irrita con su evasiva y obstinada otredad. El deseo es el impulso a despojar la alteridad de su otredad, y por lo tanto, de su poder. A partir de ser explorada, familiarizada y domesticada, la alteridad debe emerger despojada del aguijón de la tentación, sin ningún acicate. Es decir, si es que sobrevive a tal tratamiento. Sin embargo, lo más posible es que, en el curso del proceso, sus restos no digeridos hayan pasado del terreno de lo consumible al de los desechos.

Lo que se puede consumir atrae, los desechos repelen. Después del deseo llega el momento de disponer de los desechos. Según parece, la eliminación de lo ajeno de la alteridad y el acto de deshacerse del seco caparazón se cristalizan en el júbilo de la satisfacción, condenado a desaparecer una vez que la tarea se ha realizado. En esencia, el deseo es un impulso de destrucción. Y, aunque oblicuamente, también un impulso de *auto*-destrucción; el deseo está contaminado desde su nacimiento por el deseo de muerte. Sin embargo, éste es su secreto mejor guardado y, sobre todo, guardado de sí mismo.

Por otra parte, el amor es el anhelo de querer y preservar el objeto querido. Un impulso centrífugo, a diferencia del centrípeto deseo. Un impulso a la expansión, a ir más allá, a extenderse hacia lo que está "allá afuera". A ingerir, absorber y asimilar al sujeto en el objeto, y no a la inversa como en el caso del deseo. El deseo es ampliar el mundo: cada adición es la huella viva del yo amante; en el amor el yo es gradualmente transplantado al mundo. *El yo amante se expande entregándose al objeto amado.* El amor es la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo. Y por eso, el amor implica el impulso de proteger, de nutrir, de dar refugio, y también de acariciar y mimar, o de proteger celosamente, cercar, encarcelar. Amar significa estar al servicio, estar a disposición, esperando órdenes, pero también puede significar la expropiación y confiscación de toda responsabilidad. Dominio a través de la entrega, sacrificio que paga con engrandecimiento. El amor y el ansia de poder son gemelos siameses: ninguno de los dos podría sobrevivir a la separación.

Si el deseo ansía consumir, el amor ansía poseer. En cuanto la satisfacción del deseo es colindante con la aniquilación de su objeto, el amor crece con sus adquisiciones y se satisface con su durabilidad. Si el deseo es auto destructivo, el amor se autoperpetúa.

Como el deseo, el amor es una amenaza contra su objeto. El deseo destruye su objeto, destruyéndose a sí mismo en el proceso; la misma red protectora que el amor urde amorosamente alrededor de su objeto, lo esclaviza. El amor hace prisionero y pone en custodia al cautivo: arresta para proteger al propio prisionero.

El deseo y el amor tienen propósitos opuestos. El amor es una red arrojada sobre la eternidad, el deseo es una estratagema para evitarse el trabajo de urdir esa red. Fiel a su naturaleza, el amor luchará por perpetuar el deseo. El deseo, por su parte, escapará de los grilletes del amor.

"Las miradas se encuentran a través de una habitación atestada; se enciende la chispa de la atracción. Conversan, bailan, se ríen, comparten un trago o una broma y, antes de darse cuenta, uno de los dos dice: '¿Tu casa o la mía?'. Ninguno de los dos está en busca de una relación seria, pero de alguna manera una noche puede convertirse en una semana, después en un mes, en un año o más tiempo" , señala Catherine Jarvie.[3]

Ese imprevisible resultado del fogonazo del deseo y de una sola noche para sofocarlo es, según Jarvie, "un punto intermedio entre la libertad de los encuentros ocasionales y la seriedad de una relación importante" (aunque la "seriedad", tal como la propia Jarvie recuerda a sus lectores, no sirve para proteger a una "relación importante" ni impide que ésta termine en "dificultades y amarguras" cuando un miembro de la pareja "sigue comprometido con la relación mientras el otro ansía buscar nuevos campos de pastoreo"). Los puntos intermedios -como todos los otros acuerdos "hasta nuevo aviso" dentro de un entorno fluido en el que comprometerse con el futuro es tan imposible como ofensivo- no son necesariamente malos (según la opinión de Jarvie y la doctora Valerle Lamont, una psicóloga colegiada a quien cita en su nota), pero cuando "se comprometa, aun a medias", "recuerde que le está cerrando la puerta a otras posibilidades románticas" (es decir, renunciando al derecho de "buscar nuevos campos de pastoreo", al menos hasta que su pareja reclame primero ese derecho).

Una observación aguda, un cálculo sensato: usted se encuentra ante una elección. Elige el amor o elige el deseo.
Más observaciones agudas: sus miradas se cruzan a través de la habitación y antes de darse cuenta... El deseo de compartir la cama brota de la nada, y no necesita golpear muchas veces a la puerta para que lo dejen entrar. Aunque no es una característica común de nuestro mundo obsesionado por la seguridad, esas puertas tienen pocos cerrojos, o ninguno. Nada de circuito cerrado de televisión para estudiar detalladamente a los intrusos y distinguir a los perversos merodeadores de los visitantes de buena fe. Simplemente, comprobar la compatibilidad de los signos del zodíaco (como ocurre en los comerciales de una marca de teléfonos móviles) será suficiente.

Tal vez decir "deseo" sea demasiado. Como en los *shoppings:* los compradores de hoy no compran para satisfacer su deseo, como lo ha expresado Harvey Ferguson, sino que compran *por ganas.* Lleva tiempo (un tiempo insoportablemente largo según los parámetros de una cultura que aborrece la procrastinación y promueve en cambio la "satisfacción instantánea") sembrar, cultivar y alimentar el deseo. El deseo necesita tiempo para germinar, crecer y madurar. A medida que el "largo plazo" se hace cada vez más corto, la velocidad con que madura el deseo, no obstante, se resiste con terquedad a la aceleración; el tiempo necesario para recoger los beneficios de la inversión realizada en el cultivo del deseo parece cada vez más largo, irritante e insoportablemente largo.
A los gerentes de los *shoppings,* los accionistas no les han dado ese tiempo, pero tampoco quieren dejar que la decisión de compra sea determinada por motivos que surgen y maduran arbitrariamente, ni abandonar su cultivo en las manos inexpertas y poco confiables de los compradores. Todos los motivos necesarios para que los compradores compren deben surgir de inmediato, mientras caminan por el centro de compras. Y también deben morir de inmediato (gracias a un suicidio asistido, en la mayoría de los casos), una vez que han cumplido su cometido. Su expectativa de vida se reduce al tiempo que le lleva a los compradores recorrer el *shopping* desde la entrada hasta la salida.

En nuestros días, los centros de compras suelen ser diseñados teniendo en cuenta la rápida aparición y la veloz extinción de las ganas, y no considerando el engorroso y lento cultivo y maduración del deseo. El único deseo que debe emanar de una visita al centro de compras es el de repetir, una y otra vez, el jubiloso momento en que uno "se deja llevar" y permite que su propio anhelo dirija la escena sin ningún libreto prefijado. La breve expectativa de vida de las ganas es una de sus mayores ventajas, que le confiere superioridad sobre los deseos. Rendirse a las propias ganas, en vez de seguir un deseo, es algo momentáneo, que infunde la esperanza de que no habrá consecuencias duraderas que puedan impedir otros momentos semejantes de jubiloso éxtasis. En el caso de las parejas, y especialmente de las parejas sexuales, satisfacer las ganas en vez de un deseo implica dejar la puerta abierta "a otras posibilidades románticas" que, tal como sugiere la doctora Lamont y reflexiona Catherine Jarvie, pueden ser "más satisfactorias y plenas".

Como los actos nacidos de las ganas ya han sido profundamente implantados por los enormes poderes del mercado de consumo, seguir un deseo parece conducirnos, de manera incómoda, lenta y perturbadora, hacia el compromiso amoroso.

En su versión ortodoxa, el deseo necesita atención y preparativos, ya que involucra largos cuidados, complejas negociaciones sin resolución definitiva, algunas elecciones difíciles y algunos compromisos penosos, pero peor aún, implica también una demora de la satisfacción., que es sin duda el sacrificio más aborrecido en nuestro mundo entregado a la velocidad y la aceleración. En su radicalizada, reducida y sobre todo compacta encarnación en las ganas, el deseo ha perdido casi todos esos atributos desalentadores, concentrándose más exclusivamente en el objetivo. Como lo expresaban las publicidades que anunciaban la novedad de las tarjetas de crédito, ahora es posible concretar "el deseo sin demora".

Cuando la relación está inspirada por las ganas ("las miradas se encuentran a través de una habitación atestada"), sigue la pauta del consumo y sólo requiere la destreza de un consumidor promedio, moderadamente experimentado. Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada) y para uso único, "sin perjuicios". Primordial y fundamentalmente, es descartable.
Si resultan defectuosos o no son "plenamente satisfactorios", los productos pueden cambiarse por otros, que se suponen más satisfactorios, aun cuando no se haya ofrecido un servicio de posventa y la transacción no haya incluido la garantía de devolución del dinero. Pero aun en el caso de que el producto cumpla con lo prometido, ningún producto es de uso extendido: después de todo, autos, computadoras o teléfonos celulares perfectamente usables y que funcionan relativamente bien van a engrosar la pila de desechos con pocos o ningún escrúpulo en el momento en que sus "versiones nuevas y mejoradas" aparecen en el mercado y se convierten en comidilla de todo el mundo. ¿Acaso hay una razón para que las relaciones de pareja sean una excepción a la regla?

Las promesas de compromiso, escribe Adrienne Burgess, "no significan nada a largo plazo" [4].

Y prosigue con esta explicación: El compromiso es resultado de otras cosas: del grado de satisfacción que nos provoca la relación, de si vemos para ella una alternativa viable, y de si la posibilidad de abandonarla nos causará la pérdida de alguna inversión importante (tiempo, dinero, propiedades compartidas, hijos)". Pero estos factores "tienen altibajos, al igual que los sentimientos de compromiso de las personas", según Caryl Rusbult, una "experta en relaciones" de la Universidad de Carolina del Norte.

Un verdadero dilema: usted es reticente a cortar por lo sano y reducir sus pérdidas, pero aborrece despilfarrar su dinero. Una relación, le dirán los expertos, es una inversión como cualquier otra: usted le dedica tiempo, dinero, esfuerzos que hubiera podido destinar a otros propósitos, pero que no destinó esperando hacer lo correcto, y lo que usted perdió o eligió no disfrutar se le devolverá en su momento, con ganancias. Usted compra acciones y las conserva durante todo el tiempo que prometen aumentar su valor, y las vende rápidamente cuando las ganancias empiezan a disminuir o cuando otras acciones prometen un ingreso mayor (el asunto es no pasar por alto el momento adecuado). Si usted invierte en una relación, el provecho que espera de ella es en primer lugar seguridad, en sus diversos sentidos: la cercanía de una mano que ofrezca ayuda en el momento en que más la necesite, que ofrezca socorro en el dolor, compañía en la soledad, que ayude cuando hay problemas, que consuele en la derrota y aplauda en las victorias; y que también ofrezca una pronta gratificación. Pero escuche esta advertencia: las promesas de compromiso en una relación, una vez establecida, "no significan nada a largo plazo".

Por supuesto, una relación es una inversión como cualquier otra, ¿y a quién se le ocurriría exigir un juramento de lealtad a las acciones que acaba de comprarle al agente de bolsa? ¿Jurar que será *semper fidelis,* en las buenas y en las malas, en la riqueza y en la pobreza, "hasta que la muerte nos separe"? ¿No mirar nunca hacia otro lado, donde (¿quién sabe?) otros premios nos esperan?
Los tenedores de acciones que valen la pena (y atención: los tenedores de acciones sólo *tienen* acciones, y uno siempre puede soltar lo que tiene) leen cada mañana en primer lugar las páginas del diario dedicadas a la bolsa para descubrir si es el momento de seguir conservándolas o de venderlas. Y lo mismo vale para las relaciones. Sólo que en ese caso no existe la bolsa y nadie hará por usted el trabajo de evaluar las probabilidades (a menos que contrate un consejero experto, del mismo modo que contrata un

agente de bolsa experto o un contador, aunque en el caso de las relaciones, innumerables programas testimoniales y "dramas de la vida real" intentan hoy ocupar el lugar del asesor experto). De modo que usted tiene que hacerlo, cada día, por sí solo. Si comete un error, se le negará el consuelo de echarle la culpa al hecho de haber sido erróneamente informado. Deberá estar constantemente alerta. ¡Pobre de usted si duerme una siesta o baja la guardia! "Estar en una relación" significa un montón de dolores de cabeza, pero sobre todo una perpetua incertidumbre. Uno nunca puede estar verdadera y plenamente seguro de lo que debe hacer, y jamás tendrá la certeza de que ha hecho lo correcto o de que lo ha hecho en el momento adecuado.

Parece que el dilema no tiene solución. Y peor aún, parece plantearnos una paradoja absolutamente injusta: la relación no sólo no cumple en satisfacer una necesidad, tal como se esperaba de ella, sino que además convierte esa necesidad en algo aún más irritante y enloquecedor. Usted buscó esa relación con la esperanza de mitigar la inseguridad que lo acosaba en soledad, pero la terapia sólo ha servido para agudizar los síntomas, y tal vez ahora usted se siente menos seguro que antes, aun cuando la "nueva y agravada" inseguridad emana de otra parte. Si usted pensaba que los intereses de su inversión en la compañía serían pagados con la moneda de la seguridad, evidentemente ha actuado sobre la base de presupuestos equivocados.

Esto es un problema, y un problema grave, pero allí no termina el tema. Comprometerse con una relación que "no significa nada a largo plazo" (¡y de esto son conscientes *ambas* partes!) es una espada de doble filo. Eso deja librado a su cálculo y decisión la posesión o el abandono de la inversión, pero no hay motivo para suponer que su pareja, si lo desea, no ejercerá a discreción el mismo derecho, y que no estará libre para hacerlo cuando a él o a ella se le antoje. La conciencia de ese hecho aumenta aún más su inseguridad, y ese aumento es lo más insoportable de todo: a diferencia del caso en que usted mismo decide si "lo toma o lo deja", no está en su poder impedir que su pareja opte por romper el acuerdo. Sí puede hacer pequeñas cosas para inclinar a su favor la decisión de su pareja. Para el otro, usted representa acciones a vender o pérdida con la que se debe terminar, y nadie consulta a las acciones antes de devolverlas al mercado, o a las pérdidas en el momento que se producen.

Considerar una relación como una transacción comercial no es, en ningún aspecto, una cura para el insomnio. La inversión hecha en la relación es siempre insegura y está condenada a seguir siéndolo aunque uno desee otra cosa: es un dolor de cabeza y no un remedio. Mientras las relaciones se consideren inversiones provechosas, garantías de seguridad y solución de sus problemas, usted estará sometido al mismo azar que cuando se tira al aire una moneda. La soledad provoca inseguridad, pero las relaciones no parecen provocar algo muy diferente. En una relación, usted puede sentirse tan inseguro como si no tuviera ninguna, o peor aún. Sólo cambian los nombres que pueda darle a su ansiedad.

Si no existe una buena solución para un dilema, si ninguna de las actitudes sensatas y efectivas nos acercan a la solución, las personas tienden a comportarse irracionalmente, haciendo más complejo el problema y tornando su resolución menos plausible.

Tal como concluye Christopher Clulow, del Instituto Tavistock de Estudios Maritales, otro experto en relaciones citado por Adrienne Burgess: "Cuando los amantes se sienten inseguros, tienden a comportarse de manera poco constructiva, tratando de complacer o de controlar, e incluso con agresiones físicas: todas ellas actitudes que ahuyentan aún más a la pareja". Una vez que se filtra la inseguridad, la navegación no es más segura, estable ni reflexiva. Sin timón, la frágil balsa de la relación se bambolea entre los dos peñascos de mala fama, contra los que muchas relaciones naufragan: la sumisión total y el poder absoluto, la sumisa aceptación y la conquista arrogante, borrando así tanto la autonomía propia como la de la pareja. Chocar contra una de ambas rocas haría naufragar incluso a un barco de buen tamaño con tripulantes veteranos, y hasta una balsa timoneada por un marino inexperto que, por haber crecido en la época de las piezas de repuesto, nunca tuvo la oportunidad de aprender el arte de reparar los daños. Ningún marino de hoy perdería el tiempo reparando la parte que ya no sirve para navegar, sino que más bien la reemplazaría con una pieza de repuesto. Pero en la balsa de una relación no hay piezas de repuesto.

El fracaso de una relación es con frecuencia un fracaso de comunicación.

Tal como observó Knud Lögstrup -primero, el amable evangelista de la parroquia de Funen y, más tarde, el filósofo ético con voz de clarín de la Universidad de Aarhus-, hay "dos perversiones divergentes" que esperan, emboscadas, al comunicador desprevenido o irreflexivo[5]. Una es "la clase de asociación que, debido a la pereza, el miedo a la gente o una propensión por las relaciones cómodas, consiste simplemente en tratar de complacer al otro evitando siempre el tema. Con la posible excepción de una causa común contra un tercero, no hay nada que promueva tanto una relación cómoda como la mutua adulación". Otra perversión consiste en "querer cambiar a la gente. Tenemos opiniones definidas acerca de cómo hacer las cosas y de cómo deberían ser los otros. Estas opiniones carecen de comprensión, porque cuanto más definitivas son las opiniones, tanto más necesario es que no nos distraigamos comprendiendo demasiado a los que queremos cambiar".

El problema es que ambas perversiones suelen ser hijas del amor. La primera perversión puede ser resultado de mi deseo de comodidad y paz, tal como sugiere Lögstrup. Pero también puede ser -y suele ser así- producto de mi amoroso respeto por el otro: te amo, y por eso te dejo ser como eres y como quieres ser, por más que dude de la sabiduría de tu elección. A pesar del daño que tu obstinación pueda causarte, no me atrevo a contradecirte, para que no te veas obligado a elegir entre tu libertad y mi amor. Puedes contar con mi aprobación, pase lo que pase… Y como el amor sólo puede ser posesivo, mi generosidad amorosa está asistida por la esperanza: este cheque en blanco es un don de mi amor, un don precioso que no se encuentra en otra parte. Mi amor es ese tranquilo refugio que buscabas y que necesitabas aunque no lo buscaras. Ahora puedes descansar y dejar de buscar...

Es la posesividad del amor en acción, pero una clase de posesividad que se manifiesta en la contención y el autodominio.

La segunda perversión es la de la posesividad del amor dejada en libertad sin ninguna restricción. El amor es una de las respuestas paliativas a la bendición/maldición de la individualidad humana, uno de cuyos atributos es la soledad que provoca la condición de estar separado del resto (tal como sugiere Erich Fromm [6], los humanos de todas las épocas y culturas se enfrentan con la respuesta a la misma pregunta: la que plantea cómo superar la separación, cómo lograr la unión, cómo trascender la propia vida individual y encontrarse "siendo uno con otros"). Todo amor está teñido del impulso antropofágico. Todos los amantes quieren dominar, extirpar y limpiar la irritante alteridad que los separa del amado; la separación del amado es el miedo más intenso del amante, y muchos amantes llegan a cualquier extremo por exterminar de una vez por todas al espectro de la despedida. ¿Y qué mejor medio de alcanzar ese objetivo que convertir al amado en parte inseparable del amante? Adonde vayas, yo voy; lo que hagas, lo hago; lo que yo acepte, tú lo aceptas; lo que yo aborrezca, lo aborrecerás tú. Si no puedes ser mi gemelo siamés... ¡sé mi clon!

La segunda perversión tiene también otra raíz, que se hunde en la adoración del amante por el amado. En su introducción a la colección de textos que lleva como título *Philosphies of Love* [7], David L. Norton y Mary F. Kille relatan la historia de un hombre que invitó a cenar a sus amigos para que conocieran a "la perfecta encarnación de la Belleza, la Virtud, la Sabiduría y la Gracia, en suma, a la mujer más adorable del mundo"; más tarde, ese mismo día, ante la mesa del restaurante, los amigos invitados "se esforzaron por ocultar su asombro": ¿era ésta "la criatura cuya belleza obnubilaba la de Venus, Elena y lady Hamilton?". A veces resulta difícil distinguir la adoración del amado de la adoración a uno mismo; se puede atisbar el rastro de un ego expansivo pero inseguro, desesperado por confirmar sus inciertos méritos por medio de su reflejo en el espejo o, mejor aún, de un adulador retrato, laboriosamente retocado. ¿No es cierto, acaso, que algo de mi valor único se le ha contagiado a la persona que *yo* (repito: que *yo* mismo, ejerciendo mi soberana voluntad y capacidad) he elegido -la que he elegido entre la multitud de personas comunes y corrientes para que sea mi -y sólo *mi*- compañera? En el deslumbrante brillo de la elegida, mi propia incandescencia encuentra su reflejo centelleante. Eso aumenta mi gloria, la confirma y la respalda, transmite la noticia y la prueba de mi gloria a cualquier parte donde vaya.

¿Pero puedo estar seguro? Lo estaría, si no fuera por las dudas que hacen sonar sus grilletes en el oscuro calabozo de lo no-pensado, donde las encerré con la vana esperanza de no volver a oír jamás de ellas. Reparos, recelos, la aprensión de que la virtud pueda ser defectuosa y la gloria pura fantasía... de que la

distancia entre yo tal como soy y el yo verdadero que pugna por salir, pero que aún no lo ha logrado todavía, debe ser franqueada, y eso es algo muy difícil.
Mi amada podría ser una tela donde pintar mi perfección en toda su magnificencia y esplendor, ¿pero no aparecerán también manchas y borrones? Para limpiarlos, o para ocultarlos en caso de que estén muy adheridos y sea imposible eliminarlos, hay que limpiar y preparar el lienzo antes de empezar a pintar, y luego estar muy atento para asegurarse de que los rastros de la antigua imperfección no emergerán de su escondite bajo sucesivas capas de pintura. Cada momento de descanso tiene un precio, hay que restaurar y repintar sin descanso...
Ese esfuerzo infinito *también* es una labor amorosa. El amor estalla de energía creativa; una y otra vez esa energía se libera a través de una explosión o de un flujo constante de destrucción.
Mientras tanto, la persona amada se ha convertido en una tela. Preferentemente, una tela en blanco. Sus colores naturales se han desteñido, de modo de no alterar o desfigurar el retrato del pintor. El pintor no necesita preguntarse cómo se siente la tela allá abajo, sosteniendo toda esa pintura. Las telas de lienzo no hablan. Pero las telas humanas a veces pueden hacerlo.

Puede ser un flechazo, amor a primera vista, pero debe transcurrir un tiempo, breve o prolongado, entre la pregunta y la respuesta, entre la propuesta y su aceptación.

El tiempo que transcurre nunca es tan breve como para permitir que la persona que pregunta y la persona que responde sigan siendo, en el momento de la respuesta, los mismos seres que en el momento en que se formuló la pregunta. Tal como lo expresa Franz Rosenzweig, "inevitablemente, la respuesta es pronunciada por otra persona diferente de la que fue interrogada, y está dirigida a otra que ya no es la misma que la formuló. Es imposible conocer la profundidad de esos cambios"[8]. Formular la pregunta, esperar la respuesta, recibir la pregunta, debatirse con la respuesta: eso provoca el cambio.

Ambas partes sabían que el cambio se avecinaba, y ambos lo recibieron con beneplácito. Se arrojaron de cabeza en esas aguas desconocidas; la oportunidad de lanzarse a la aventura de lo desconocido y lo impredecible fue para ellos el atractivo más grande del amor. "El primer alivio de la tensión en el juego brujo del amor se produce usualmente cuando los amantes se llaman por primera vez por el nombre de pila. Este acto representa la solitaria promesa de que el ayer de los dos individuos se incorporará a su presente." Y -quiero agregar- representa también la promesa de que ambos están dispuestos a incorporar un futuro compartido a su presente a medias compartido y a medias separado. El mañana siguiente a esa incorporación diferirá del hoy -tiene que diferir- del mismo modo que difiere del ayer. John se convertirá en John *y* Mary, Mary se convertirá en Mary *y* John.

Odo Marquard señaló, no de manera necesariamente irónica, el parentesco etimológico que existe entre *zwei y Zweifel* -"dos" y "duda"- y sugirió que la relación entre ambos trascendía la mera aliteración. Cuando hay dos, no hay certezas, y cuando se reconoce al otro como a un "segundo" por derecho propio, como a un segundo *soberano,* no una simple extensión, o un eco, o un instrumento o un subordinado mío, se admite y se acepta esa incertidumbre. Ser dos significa aceptar un futuro indeterminado.

Franz Kafka observó que estamos doblemente separados de Dios. Haber comido del árbol del conocimiento nos separa a *nosotros de Él*, mientras que el hecho de no haber comido del árbol de la vida lo separa a *Él de nosotros.* Él (la eternidad en la que todos los seres y sus actos están abarcados, en la que todo lo que puede ser es y todo lo que puede suceder sucede) está cerrado para nosotros, destinado a seguir siendo un secreto, para siempre, más allá de toda comprensión. Pero lo sabemos, y ese conocimiento no nos da descanso. Desde el fallido intento de construir la Torre de Babel no podemos dejar de intentar y errar y fracasar y volver a intentar.

¿Intentar qué? Intentar negar esa separación, negar la negativa de nuestro derecho al fruto del árbol de la vida. Seguir intentando y fracasando en cada intento es humano, demasiado humano. Si la alteridad, tal como repite Levinas, es el misterio último, lo absolutamente desconocido y completamente impenetrable, no puede significar más que una ofensa y un desafío; precisamente por ser algo divino, prohíbe el acceso, impide la entrada, es inalcanzable. Pero (tal como Rosenzweig nos recuerda) "lo ilimitado no puede alcanzarse por medio de la organización [...]. Las cosas más elevadas no pueden planearse: hay que estar permanente dispuestos".

¿Dispuestos a qué? "El habla está condicionada por el tiempo y nutrida por él... No sabe anticipadamente dónde va a terminar. Depende de otros. De hecho, vive gracias a la vida de otro... En la conversación real algo ocurre." Rosenzweig explica quién es ese "otro" de cuya vida vive el lenguaje para que algo ocurra en la conversación: ese "otro" "es siempre un alguien definido" que "no sólo tiene oídos, como 'todo el mundo', sino también una boca".
Y eso es exactamente lo que hace el amor: arranca a otro entre "todo el mundo", y por medio de ese acto convierte al otro en "un alguien bien *definido",* alguien con una boca a la que escuchar, alguien con quien conversar para que algo pueda ocurrir.
¿Y qué es ese "algo"? El amor implica dejar en suspenso la respuesta, o abstenerse de formular la pregunta. Convertir a otro en un alguien *definido* significa convertir en indefinido al futuro. Significa estar de acuerdo con la indefinición del futuro. Aceptar vivir una vida, desde la concepción hasta la muerte, en el único sitio asignado a los humanos: el vacío que se extiende entre la finitud de sus acciones y la infinitud de sus propósitos y consecuencias.

Las "relaciones de bolsillo", explica Catherine Jarvie, comentando las opiniones de Gillian Walton de London Marriage Guidance,[9] se denominan así porque uno se las guarda en el bolsillo para poder sacarlas cuando le hagan falta.

Una relación de bolsillo exitosa es agradable y breve, dice Jarvie. Podemos suponer que es agradable *porque* es breve, y que resulta agradable precisamente debido a que uno es cómodamente consciente de que no tiene que hacer grandes esfuerzos para que siga siendo agradable durante más tiempo: de hecho, uno no necesita hacer nada en absoluto para disfrutar de ella. Una "relación de bolsillo" es la encarnación de lo instantáneo y lo descartable.
Pero su relación no adquirirá esas maravillosas cualidades si no se han cumplido previamente ciertas condiciones. Adviértase que es *usted* quien debe satisfacer esas condiciones, y ése es indudablemente otro punto a favor de la "relación de bolsillo", ya que su éxito depende de usted y sólo de usted; por lo tanto, es sólo usted quien ejerce el control, y seguirá ejerciendo el control a lo largo de la corta vida de la "relación de bolsillo".

Primera condición: debe embarcarse en la relación con total conciencia y claridad. Recuerde, nada de "amor a primera vista". Nada de *enamorarse...* Nada de esas súbitas marcas de emoción que lo dejan sin aliento: nada de esas emociones que llamamos "amor" ni de ésas a las que sobriamente denominamos "deseo". Usted no debe permitir que ninguna emoción lo embargue ni conmueva, y sobre todo, no debe permitir que nadie le arrebate la calculadora de la mano. Y no se deje confundir con respecto a la relación en la que está por embarcarse, en cuanto a lo que no es y nunca será. La conveniencia es lo único que cuenta, y la conveniencia debe evaluarse con la mente clara, y no con un corazón cálido (por no hablar de un corazón ardiente). Cuanto más pequeño sea su préstamo hipotecario, tanto menos inseguro se sentirá cuando se vea expuesto a las fluctuaciones del futuro mercado inmobiliario; cuanto menos invierta en la relación, tanto menos inseguro se sentirá cuando se vea expuesto a las fluctuaciones de sus propias emociones futuras.

Segunda condición: mantenga las cosas en ese estado, recuerde que la conveniencia necesita poco tiempo para convertirse en su opuesto. Así que no permita que la relación se escape de la supervisión de su cabeza, ni que desarrolle su propia lógica, ni -especialmente- que ocupe otros territorios, saliéndose de su bolsillo, que es adonde pertenece. Esté alerta. No baje nunca la guardia. Vigile cuidadosamente hasta la más mínima alteración de lo que Jarvie denomina "las clandestinas corrientes emocionales" (obviamente, las emociones tienden a convertirse en clandestinas cuando ya no están sujetas al cálculo). Si advierte que aparece algo que no negoció y que no le interesa, ha "llegado el momento de seguir viaje". Si viaja con cautela, evitará el hastío de la llegada. El tráfico es lo que le depara el placer.
De modo que mantenga su bolsillo vacío y dispuesto. Muy pronto necesitará poner algo allí y -cruce los dedos- lo hará...

Vale la pena leer cada semana la sección "Espíritu de las relaciones" del Guardian Weekend, pero es mejor aún leerla varias semanas seguidas.

Cada semana, esta sección ofrece consejos acerca de cómo proceder al enfrentar un "problema" que se supone que todos los hombres y mujeres (especialmente los lectores del *Guardian)* deberán enfrentar en algún momento. Cada semana, un problema; pero en una serie de semanas sucesivas, el lector atento puede adquirir mucho más que ciertas específicas destrezas de política de vida que le pueden resultar útiles en determinadas situaciones para resolver ciertos problemas específicos. En realidad, puede adquirir destrezas que, una vez combinadas, pueden contribuir a *crear* la clase de situaciones para las que esas mismas destrezas han sido concebidas y a localizar los problemas que deben resolver. Un lector regular y dedicado, dotado de una memoria que abarque más de una semana, puede dibujar y completar un mapa completo de la vida en el que tienden a aparecer los "problemas", registrar el inventarlo completo de los "problemas" y formarse una opinión acerca de la frecuencia relativa o la rareza de cada aparición. En un mundo en el que la gravedad de las cosas o los acontecimientos sólo se representa por medio de números, por lo cual sólo puede percibirse de esa manera (el impacto del éxito según el número de discos vendidos, el de un acontecimiento público o representación según el número de televidentes, el de una figura pública según el número de personas que asiste a su velorio, el de los intelectuales según el número de veces que son citados o mencionados), la frecuencia con que ciertos "problemas" aparecen en la columna, bajo diversas formas, semana tras semana, es todo el testimonio que uno necesita para advertir su relevancia en una vida exitosa y, por lo tanto, la importancia de las destrezas que uno desarrolle para resolverlos.

Por lo tanto, en lo referido a las relaciones tal como se las ve a través del prisma de la columna "Espíritu de las relaciones", ¿qué puede aprender un lector leal acerca de la importancia relativa de las cosas y de las técnicas con las cuales debemos manejarlas?
El lector puede enterarse de algunos datos útiles con respecto a los sitios en los que pueden hallarse parejas potenciales en mayor cantidad que la usual, y acerca de las situaciones en las que, una vez encontradas, esas personas podrán más probablemente ser convencidas de que deben asumir el rol de pareja. Y el lector sin duda se enterará de que establecer una relación es un "problema", es decir, que ofrece una dificultad que provoca confusión y una tensión poco agradable que, para disiparse, requerirá cierta cantidad de conocimiento y oficio. Y eso se aprende sin necesidad de largos y complejos estudios, tan sólo siguiendo con regularidad, semana tras semana, la versión sobre el espíritu de las relaciones del *Guardian Weekend.*

Sin embargo, ésta no será la enseñanza fundamental que recibirá y adoptará el lector regular con respecto a su visión y política de vida. El arte de *romper* las relaciones y salir ileso de ellas, con pocas heridas profundas y sin cuidados especiales que eviten los "daños colaterales" (como el alejamiento de los amigos, o grupos en los que uno ya no será bienvenido o que debería evitar), supera ampliamente al arte de *componer* las relaciones, ya que ocupa mucho más espacio en la publicación.

Parece como si Richard Baxter, el feroz profeta puritano, fuera en cambio el profeta de una estrategia de vida adecuada para la moderna era líquida, y dijera de las relaciones lo mismo que dijo acerca de la adquisición y el cuidado de los bienes externos: que "deben pesar sobre los hombros como un abrigo ligero, que puede dejarse de lado en cualquier momento", y que uno debe preocuparse más que nada de que no se conviertan, inadvertida y subrepticiamente, en "una coraza de acero"... "No se llevarán sus riquezas a la tumba", advirtió el profeta-santo Baxter a su grey, apelando al sentido común de la gente que vivía su vida como si estuviera al servicio de la vida eterna, en el más allá. Usted no se llevará sus relaciones al próximo episodio, advertiría a sus clientes el experto consejero Baxter, al unísono con las premoniciones, que se han vuelto certezas, de la gente que aprendió después del hecho, y cuyas vidas han sido divididas en episodios vividos como si estuvieran al servicio de los episodios por venir. Es probable que su relación se rompa mucho antes de que el episodio termine. Pero si no se rompe, difícilmente haya otro episodio. Ningún otro episodio para saborear y disfrutar.

El rating asombrosamente exitoso de EastEnders* expresa un mensaje aparentemente diferente...

El público hechizado/adicto aumenta cada vez más, al igual que la confianza y seguridad de los guionistas, los productores y los actores. La telenovela parece haber acertado en algo que otras comedias pasaron por alto o trataron de alcanzar infructuosamente. ¿Cuál es su secreto?

Casi todas las relaciones que *establecen* los personajes de *EastEnders* resultan para los espectadores tan frágiles como las otras que conocen, ya sea de primera mano por sus propias frustraciones o a través de los relatos de advertencia de las frustraciones de otros (incluyendo los mensajes que proceden de la columna del "Espíritu de las relaciones"). Casi ninguno de los vínculos establecidos por los protagonistas de *EastEnders* ha sobrevivido más de unos pocos meses -algunos apenas semanas-, y entre las relaciones fenecidas han sido escasas y aisladas las que terminaron por "causas naturales". Un espectador con buena memoria consideraría al Square un cementerio de las relaciones humanas...

Establecer relaciones al estilo *EastEnders* no es nada fácil. Requiere bastante esfuerzo y una destreza considerable, de la que muchos desafortunados personajes carecen y que es innata en muy pocos (aunque a veces también les hace falta un golpe de suerte, circunstancia notoria por su injusta distribución). Los problemas no terminan cuando las parejas se van a vivir juntas. Las habitaciones compartidas pueden ser sede de muchos jolgorios divertidos, pero nunca un entorno de seguridad y descanso. Algunas son escenarios para crueles dramas, con escaramuzas verbales que pueden llegar hasta los puñetazos y (si la pareja no se separa antes de que las cosas lleguen a ese punto) convertirse en eventualmente hostilidades en gran escala que apuntan hacia un desenlace que se aproxima al de *Perros de la calle.*
Las elaboradas ceremonias de matrimonio no ayudan; las noches exclusivamente de hombres o de mujeres solas no ponen fin a lo Desconocido, lleno de riesgos y accidentes, y las bodas no son nuevos principios que conducen a la pareja a "algo completamente diferente", sólo son breves descansos dentro de un drama sin guión.
La relación de pareja no es más que una coalición de "intereses confluentes", y en el fluido mundo de *EastEnders* la gente va y viene, las oportunidades llaman a la puerta y desaparecen otra vez poco después de que las han dejado entrar, las fortunas ascienden y declinan y las coaliciones tienden a ser flotantes, flexibles y frágiles. La gente busca pareja y "establece relaciones" para evitar las tribulaciones de la fragilidad, sólo para descubrir que esa fragilidad resulta aún más penosa que antes. Lo que se esperaba y pretendía que fuera un refugio (tal vez *el* refugio) contra la fragilidad demuestra ser una y otra vez su caldo de cultivo...

Millones de seguidores y adictos de *EastEnders* ven la televisión y asienten. Sí, sabemos todo eso, lo hemos visto, lo hemos vivido. Lo que hemos aprendido duramente es que el haber sido abandonado a la propia compañía, sin nadie con quien contar para que nos acaricie, nos consuele y nos dé una mano, es atemorizante y espantoso, pero que nunca nadie se siente más solo y abandonado que cuando lucha por asegurarse de que realmente hay alguien con quien pueda contar hoy y pasado mañana para que haga todo eso en el caso de que la rueda de la fortuna gire en sentido adverso. Los resultados de esa lucha son impredecibles, y la lucha misma tiene su precio. Exige diarios sacrificios. No pasa un solo día sin una escaramuza o un enfrentamiento. Esperar hasta que la bondad oculta (como usted desea fervientemente y, por lo tanto, cree apasionadamente) en lo profundo de su pareja elegida se abra paso a través de la maligna coraza y se revele puede llevar mucho más tiempo que el que usted puede soportar. Y mientras espera hay mucho dolor, lágrimas vertidas y sangre derramada...
Los episodios de *EastEnders* son tres repeticiones semanales de sabiduría de vida cotidiana. Funcionan como regulares y confiables confirmaciones para los inseguros: sí, ésta es tu vida, y la verdad sobre la vida de otros como tú. No sientas pánico, tómala como viene, y no te olvides por un momento de que así será, seguro que así será. Nadie dice que *convertir* a alguien en tu compañero de destino sea fácil, pero no hay otra alternativa que intentarlo, e intentarlo y volver a intentarlo.

Sin embargo, éste no es el único mensaje que *EastEnders* transmite claramente tres veces por semana y gracias al cual se ha convertido en una cita imperdible para tantas personas. También tiene otro mensaje. En caso de que usted lo haya olvidado, existe una segunda línea de defensa contra los caprichos de la errática fortuna y las sorpresas que el insensible mundo tiene guardadas en la manga. Las trincheras ya fueron excavadas antes de que usted empezara a cavar las suyas; las trincheras están esperando que usted simplemente se zambulla en ellas. Nadie le hará preguntas, nadie le preguntará qué ha hecho usted para ganarse el derecho de pedir refugio y ayuda. Haya hecho lo que hubiere hecho, nadie le impedirá la entrada.

Existen los Butcher, los Mitchell, los Slater. Clanes a los que usted por azar pertenece, sin tener que pedir permiso de admisión. No necesita hacer nada para *convertirse* en "uno de ellos". Aunque tampoco puede hacer gran cosa para *dejar* de ser uno de ellos. Si usted llegara a olvidarse de esas sencillas verdades, ellos se encargarían inmediatamente de recordárselas.
Así usted se encuentra atrapado en un doble vínculo. A menos que usted prefiera ser uno de esos excepcionalmente inescrupulosos, rebeldes, aventureros o psicóticos canallas y partas "naturales" que muy pronto estarán ocultos, atropellados por un auto, expulsados por los vecinos, encerrados en la cárcel -o que usarán otros escapes semejantes para desaparecer de Albert Square-, sin duda querrá usar las dos anclas que la vida le ha dado para echar amarras en compañía de otros. Usted deseará aferrarse a la pareja de su *elección* y al clan que el destino *ha elegido* para usted.

Aunque eso tal vez no sea fácil, como disfrutar del calor de una chimenea y del placer de nadar en el mar al mismo tiempo. Los sinuosos caminos elegidos por los personajes de Albert Square describen clara y gráficamente todos los obstáculos que entorpecen su avance, y ésa es otra razón para no perderse sus hazañas ni uno solo de los tres episodios semanales. En ellos uno ve algo que siempre ha sentido: que es el único eslabón que conecta a la pareja a la que ama y por la que desea ser amado con el clan familiar al que pertenece, al que desea pertenecer y que, a su vez, también le exige pertenencia y obediencia. Y, de ese modo, uno es por cierto "el eslabón más débil", el que más sufre el tironeo entre ambas partes.
La guerra de desgaste, que hierve a fuego lento y a veces desborda, cuyas primeras víctimas son aquellos que sueñan con una reconciliación, alcanzó su culminación dramática -por cierto, se elevó a la altura de la tragedia de Antífona- con el juicio de Little Mo,**** la versión actualizada de la inmortal obra de Sófocles y la inmortal historia que esa obra registró...

Dice Antígona: "Mas yo no hubiera hecho lo prohibido / Por ningún esposo y por ningún hijo. / ¿Para qué? Podría haber tenido otro esposo / y con él otros hijos, de haber perdido alguno;/ pero, perdidos padre y madre, ¿dónde encontraría yo / otro hermano?". Perder un esposo no es el final del camino. Los esposos, incluso en la antigua Grecia (aunque no tanto como para los contemporáneos de Little Mo), son temporarios; perderlos es sin duda doloroso, pero *curable.* La pérdida de los padres, por el contrario, es *irrevocable.* ¿Eso basta para que el deber hacia la familia anule lo que se le debe al esposo? Tal vez un cálculo tan sobrio no bastaría, si no fuera por otra razón: las exigencias procedentes de un compañero *elegido,* un compañero de viaje temporario y en principio reemplazable, no tienen tanto peso como las exigencias que llegan de las profundidades del insondable e inescrutable pasado: "Esa orden no vino de Dios. La justicia que mora con los dioses allá abajo no conoce esa ley. / No creo que tus edictos tengan tanta fuerza / como para anular las inalterables leyes no escritas / de Dios y el cielo, ya que sólo eres un hombre. / Ésas no son de ayer ni hoy, sino eternas, / aunque no podamos decir de dónde es que salieron".

En este punto, diríamos, los caminos de Antígona y Little Mo se separan. Por cierto, es difícil que escuchemos a los residentes de Albert Square mencionar a Dios (los pocos que lo hacen desaparecen rápidamente de la saga, ya que están flagrantemente fuera de lugar. Allí, al igual que en muchas otras calles de nuestras ciudades, *Deus* ha estado por mucho tiempo *absconditus,* no tiene celular y su teléfono no figura en la guía telefónica; por lo tanto, nadie puede alegar, de manera creíble, que sabe exactamente cómo sonarían Sus instrucciones si fueran audibles. Los derechos de la familia pueden ser más duraderos que el deber hacia la pareja elegida, pero en Albert Square nadie parece recibir la sanción divina. La lamentable situación de Little Mo no está provocada por el temor de Dios. Entonces, ¿en qué sentido -si es que hay alguno- el drama de Little Mo es una repetición de la tragedia de Antígona?

En la versión que da Sófocles de la historia de Antígona, el Mensajero sale a escena para resumir el significado del relato, pero también para anticiparse y responder a nuestra pregunta, una pregunta que, a diferencia de lo que ocurre con las palabras empleadas para hacerla comprensible para los espectadores, obviamente no ha envejecido: "¿Qué es la vida del hombre? Algo no determinado / para bien o para mal, ni creado para la culpa o la alabanza. La suerte eleva a un hombre a las alturas, la suerte hace que se hunda / y nadie puede predecir qué será de lo que es".

De modo que es el *futuro,* el aterrador, desconocido e impenetrable futuro (que es, tal como repitió Levinas, el epítome, el parangón, la más completa representación de la "absoluta alteridad"), y no la

dignidad del pasado, por venerable que sea, lo que se oculta tras el dilema al que tanto Little Mo como Antígona deben enfrentarse. "Nadie puede predecir qué será de lo que es", pero tampoco nadie puede soportar fácilmente esa imposibilidad. En ese mar de incertidumbre, uno busca salvación en pequeñas islas de seguridad. ¿Una historia que ostenta un pasado más largo tiene más probabilidades de ingresar al futuro, incólume y sin daños, que otra, por cierto "hecha y deshecha por el hombre", que procede flagrantemente "de ayer o de hoy"? No hay manera de saberlo, pero resulta tentador creer que sí. Hay poco para elegir, de todos modos, en esa interminable, siempre inconclusa y frustrante búsqueda de certeza...

Tras escuchar el veredicto adverso del jurado, Little Mo se dirige a su padre y dice: "Lo siento...".

En la lengua alemana, la afinidad está caracterizada como el opuesto del parentesco.

La "afinidad" es parentesco *con reservas...* es parentesco *pero... (Wahlverwandschaft,* equivocadamente traducido como "afinidad electiva", un flagrante pleonasmo, ya que ninguna *afinidad* puede ser no electiva; sólo el *parentesco* está pura y simplemente, se quiera o no, *predeterminado ...).* La elección es el factor calificador: transforma el parentesco en afinidad. Sin embargo, también delata la ambición de la afinidad: su intención es ser *como* el parentesco, tan incondicional, irrevocable e indisoluble como el parentesco (eventualmente, la afinidad se entrelazará con el linaje y se hará indiscernible del resto de la red de parentesco; la afinidad de una generación se convertirá en el parentesco de la siguiente). Pero ni siquiera los matrimonios -contrariamente a la insistencia de los sacerdotes- se realizan en el cielo, y lo que los seres humanos han unido puede ser disuelto por los seres humanos.

Por supuesto, nos encantaría que el parentesco estuviera precedido por la elección, pero también que, luego de la elección, el parentesco fuera exactamente lo que ya es: firmemente resistente, duradero, confiable, persistente, indisoluble. Ésa es la ambivalencia endémica de toda *Wahlverwandschaft,* su marca de nacimiento (una peste y un encanto, una bendición y una pesadilla) que no puede borrarse. El acto fundante de la elección es el poder de seducción de la afinidad *y* su condena. El recuerdo de la elección, su pecado original, está destinado a arrojar una larga sombra y a oscurecer incluso la más brillante unión llamada "afinidad": la elección, a diferencia del destino del parentesco, es una calle de doble mano. Uno siempre puede echarse atrás, y el conocimiento de esa posibilidad hace aún más desalentadora la tarea de mantener la dirección.

La afinidad nace de la elección y el cordón umbilical jamás se corta. A menos que la elección se rehaga a diario y se concreten actos nuevos para confirmarla, la afinidad se marchitará y declinará hasta derrumbarse o desarticularse. La intención de mantener viva la afinidad es presagio de una lucha cotidiana y promesa de una vigilancia sin descanso. Para nosotros, habitantes del moderno mundo líquido que aborrece todo lo sólido y durable, todo lo que no sirve para el uso instantáneo y que implica esfuerzos sin límite, esa perspectiva supera toda capacidad y voluntad de negociación. Establecer un vínculo de afinidad proclama la intención de hacer que ese vínculo sea como el de parentesco, pero también la disposición a pagar el precio del avatar con la dura moneda de la monotonía de lo cotidiano. Cuando esa disposición (o, según el tipo de entrenamiento ofrecido y recibido, la solvencia de los valores) no existe, uno es más proclive a pensarlo dos veces antes de actuar de acuerdo con esa intención.

Por lo tanto, vivir juntos ("y esperemos para ver cómo funciona y adónde nos conduce *eso*") adquiere el atractivo del que carecen los vínculos de afinidad. Sus intenciones son modestas, no se hacen promesas, y las declaraciones, cuando existen, no son solemnes, ni están acompañadas por música de cuerdas ni manos enlazadas. Casi nunca hay una congregación como testigo y tampoco ningún plenipotenciario del cielo para consagrar la unión. Uno pide menos, se conforma con menos y, por lo tanto, hay una hipoteca menor para pagar, y el plazo de pago es menos desalentador. Sobre "vivir juntos", el futuro parentesco, deseado o temido, no arroja su oscura sombra. "Vivir juntos" es un *porque*, no un *para qué*. Todas las opciones siguen abiertas, y los hechos del pasado no tienen la autoridad necesaria para eliminarlas.

Los puentes son inútiles si no cubren toda la distancia entre ambas costas, pero en el "vivir juntos" la otra costa está envuelta en una bruma que nunca se disipa, una bruma que nadie desea disipar y que nadie intenta dispersar. No se sabe qué se verá si la bruma se disipa, y no se sabe si en realidad hay algo oculto

bajo la bruma. ¿La otra costa está allí o es tan sólo una *fata morgana*, una ilusión conjurada por la bruma, un efecto de la imaginación que hace que usted vea formas extrañas en las nubes pasajeras?
Vivir juntos puede significar compartir el barco, la mesa del comedor y las literas de los camarotes. Puede significar navegar juntos y compartir las alegrías y las penurias de la travesía. Pero no se trata de cruzar desde una costa hasta otra, por lo que su propósito no es representar a los (ausentes) sólidos puentes. Es posible conservar la bitácora de aventuras pasadas, pero en ella sólo se habrá registrado una somera mención del itinerario y del puerto de destino. La bruma que cubre la otra costa -desconocida, que no figura en los mapas- puede ser delgada y dispersarse, dejando atisbar los contornos de un puerto; se puede decidir navegar hasta él, pero todo eso no está escrito -ni podría escribirse- en el diario de navegación.

La afinidad es un puerto que conduce al refugio seguro del parentesco. La unión que implica "vivir juntos" y la unión del parentesco son dos universos diferentes, cada uno con su propio espacio-tiempo, cada uno completo en sí mismo, con sus propias leyes y su propia lógica. Ningún pasaje de uno a otro está trazado de antemano, aunque uno puede, por azar, toparse con la ruta que los comunica. No hay manera de saber, al menos no de manera anticipada, si vivir juntos resultará una ruta pública o una calle sin salida. Es necesario recorrer los días como si esa diferencia no importara, y en cierto modo eso es lo que vuelve irrelevante el "qué es cada cosa".

El hecho de que la afinidad ortodoxa haya pasado de moda y ya no se practique ha afectado inevitablemente la situación del parentesco. Al carecer de puentes estables para permitir la afluencia de tránsito, las redes de parentesco no pueden menos que sentirse frágiles y amenazadas. Sus límites son confusos y conflictivos, ya que se disuelven en un terreno que carece de títulos de propiedad y derechos hereditarios, en una tierra de frontera que se convierte a veces en campo de batalla y otras veces en el objeto de luchas judiciales no menos crueles. Las redes de parentesco ya no pueden estar seguras de sus posibilidades de supervivencia, por no hablar de calcular sus propias expectativas de vida. Esa fragilidad las torna aún más preciosas. Se han vuelto frágiles, sutiles, delicadas; inspiran sentimientos protectores, inducen al abrazo, a la caricia, anhelan ser tratadas con amoroso cuidado. Y ya no desafían con arrogancia como cuando nuestros antepasados aborrecían y se revelaban contra la rigidez y la asfixia del abrazo familiar. Ya no están seguras de sí mismas, sino más bien dolorosamente conscientes de que un solo paso en falso podría ser fatal para su supervivencia. Nadie se tapa ya los ojos ni los oídos, las familias miran y escuchan con atención, demasiado dispuestas a corregir sus hábitos y prestas a devolver el afecto y el amor con la misma moneda.

Paradójicamente -o, después de todo, no tan paradójicamente- el atractivo y el poder del parentesco creció a medida que disminuía el magnetismo y se empequeñecía el poder de la afinidad...
De manera que aquí estamos, vacilantes y maniobrando con dificultad entre dos mundos notoriamente distanciados y enfrentados entre sí, a pesar de ser ambos deseables y deseados, sin que los una ningún pasaje conocido, y menos aún caminos abiertos y transitados.

Treinta años atrás (en The Fall of Public Man), Richard Sennett señaló el advenimiento de "una ideología de la intimidad" que "transmuta las categorías políticas en categorías psicológicas"[10].

Una de las portentosas consecuencias de esa nueva ideología fue la sustitución de la "identidad compartida" por los "intereses compartidos". La fraternidad basada en la identidad se convertiría -advertía Sennett- en "la empatía por un grupo selecto de gente aliada por medio del rechazo de aquellos que no se hallaban dentro del círculo local". "Ajenos, desconocidos, diferentes se convierten en criaturas a las que se les hará un vacío."

Pocos años más tarde, Benedict Anderson acuñó la expresión «comunidad imaginada" para describir el misterio de la autoidentificación con una amplia categoría de extraños con los que uno cree compartir algo suficientemente importante como para referirse a ellos como un "nosotros", comunidad de la cual yo, quien habla, formo parte. El hecho de que Anderson considerara esa identificación con una población dispersa de personas desconocidas como un misterio que requería explicación fue una confirmación indirecta -y por cierto un tributo- de las intuiciones de Sennett. En el momento en que Anderson desarrolló su modelo de "comunidad imaginada", la desintegración de los lazos y vínculos impersonales (y

con ellos, tal como señaló Sennett, del arte de la "civilidad", es decir, de "usar la máscara" que simultáneamente protege y permite disfrutar de la compañía) había alcanzado una etapa avanzada y, por lo tanto, el palmeo de espaldas, la proximidad, la intimidad, la "sinceridad", el "entregarse sin reservas", sin guardar secretos, la confesión compulsiva y obligatoria se convertían rápidamente en la única defensa humana contra la soledad y en el único telar disponible donde tramar el anhelo de unión. Sólo se podía concebir una totalidad más amplia que el propio círculo de confesión mutua como un "nosotros" aumentado y extendido, como esa semejanza, mal llamada "identidad", magnificada. La única manera de incluir "desconocidos" en ese "nosotros" era adjudicándoles el lugar de potenciales socios de los ritos confesionales, destinados a revelar un "interior" similar (y por lo tanto, familiar) cuando se los presionara a revelar sus intimidades.

La comunión de interioridades, basada en una revelación mutuamente inducida, puede ser el núcleo de la relación amorosa. Puede echar raíces, germinar, prosperar dentro de la isla autopreservada -o casi autopreservada- de las biografías compartidas. Pero al igual que el partido moral de dos miembros -que si se lo expande para incluir a un tercero, enfrentándolo así con la "esfera pública", descubre que sus intuiciones e impulsos morales resultan insuficientes para enfrentar y resolver los temas de justicia impersonal que se presentan en la esfera pública-, la comunión amorosa no está preparada para el mundo exterior, para hacer frente a esas responsabilidades, porque ignora las destrezas imprescindibles para ello.

En la comunión amorosa resulta totalmente natural considerar las fricciones y desacuerdos como una irritación temporaria que pronto pasará, pero también como un pedido de auxilio que la hará desaparecer. Una perfecta fusión de identidades parece en ese caso una perspectiva realista, si se invierte en ella suficiente paciencia y dedicación, cualidades que el amor confía en que podrá abastecer profusamente. Aun cuando la semejanza amorosa de los amantes no se haya alcanzado, no parece un sueño absurdo ni una ilusión fantasiosa. Seguramente será alcanzable, y se la alcanzará con los recursos de los que ya disponen los amantes por su misma capacidad de amantes.

Pero intentar ampliar las legítimas expectativas del amor para domesticar, dominar y desintoxicar el alucinante tumulto de sonidos y visiones que colman al mundo más allá de la isla del amor... Allí, las probadas y confiables estratagemas del amor no serán de gran utilidad. En la isla del amor, el acuerdo, la comprensión y la soñada unidad de dos tal vez no están fuera del alcance, pero no ocurre lo mismo en el infinito mundo exterior (a menos que se lo transmute, con una varita mágica, en el coloquio de consenso de Jürgen Habermas). Los instrumentos de la unión yo-tú, por perfectos que sean su factura y su empleo, resultarán impotentes ante la variedad, disparidad y discordia que separan a las multitudes de potenciales "tú" entre sí, manteniéndolos en pie de guerra: más proclives a los balazos que a una conversación. Se requiere el dominio de técnicas muy diferentes cuando el desacuerdo es tan sólo una inquietud transitoria que pronto se disipará, y cuando la discordia (subrayando la determinación de autoafirmarse) se hace presente para quedarse durante un tiempo indefinido. La esperanza del consenso acerca a las personas y las insta a un mayor esfuerzo. La falta de fe en la unidad, alimentada por la evidente ineptitud de las herramientas disponibles, aleja a la gente entre sí e impulsa a escapar de los demás.

La primera consecuencia de la falta de fe en la posibilidad de la unidad es la división del mapa del *Lebenswelt,* el mundo de la vida, en dos continentes incomunicados entre sí. En uno de ellos, el consenso se busca a toda costa (aunque casi siempre, tal vez todo el tiempo, con las capacidades adquiridas y aprendidas en el refugio de la intimidad) y, sobre todo, se presume que ese mundo ya está "allí", predeterminado por la identidad compartida, esperando que se lo despierte y se lo confirme. Y el otro mundo es aquel donde la esperanza de una unidad espiritual -y por lo tanto, también cualquier esfuerzo por descubrirla o por construirla desde los cimientos- ha sido abandonada *a priori,* de modo que el único intercambio concebible es el de los misiles y no el de las palabras.

Sin embargo, ahora ese dualidad de *posturas* (teorizada para uso particular como división de la *humanidad)* parece pasar gradualmente a ocupar el fondo de la vida cotidiana, junto con las dimensiones espaciales de proximidad y distancia humanas. Al igual que en los vastos espacios de las tierras fronterizas globales, desde la raíz, en el dominio de la política de vida, el entorno de la acción es un recipiente colmado de amigos y enemigos potenciales, en el que se supone que las coaliciones cambiantes y los enemigos flotantes pueden converger por un tiempo, sólo para desligarse nuevamente y dar lugar a

otras condensaciones diferentes. Las "comunidades de *semejanzas",* predeterminadas pero a la espera de ser reveladas y colmadas de sustancia, están dando lugar a las "comunidades de *ocasión",* que supuestamente se originan en torno a eventos, ídolos, pánicos o modas: puntos focales más diversos que comparten el rasgo de una expectativa de vida más breve. No duran más tiempo que las emociones que las convierten en foco de atención e impulsan la unión de intereses -fugaces, pero no por eso menos intensos- que convergen adhiriéndose "a la causa".

Todo ese unirse y separarse posibilita percibir la existencia simultánea del impulso hacia la libertad y el anhelo de pertenencia, y encubre, si es que no altera completamente, la disminución y privación de esos anhelos.

Ambos impulsos se funden y mezclan en la absorbente y consumidora tarea de "crear una red de conexiones" y "navegar en la red". El ideal de "conexión" se debate por aprehender la difícil y desconcertante dialéctica entre dos impulsos irreconciliables. Promete una navegación segura (al menos no fatal) entre los arrecifes de la soledad y del compromiso, entre el flagelo de la exclusión y la férrea garra de los lazos asfixiantes, entre el irreparable aislamiento y la atadura irrevocable.

Chateamos y tenemos "compinches" con quienes *chatear.* Los compinches, como bien lo sabe cualquier adicto, van y vienen, aparecen y desaparecen, pero siempre hay alguno en línea para ahogar el silencio con "mensajes". En la relación de "compinches", el ir y venir de los mensajes, la *circulación* de mensajes, es *el mensaje,* sin que importe el contenido. Tenemos pertenencia... al constante flujo de palabras y oraciones inconclusas (abreviadas, por cierto, truncadas para acelerar la circulación). Pertenecemos al habla, no a aquello *de lo cual* se habla.

No hay que confundir la obsesión actual con las confesiones compulsivas y el derroche de confidencias que preocupaban a Sennett treinta años atrás. El objetivo de emitir sonidos y enviar mensajes ya no es someter las entrañas de la propia alma a la inspección y aprobación de la pareja. Las palabras, pronunciadas o tipiadas ya no luchan por consignar el viaje de descubrimiento espiritual. Tal como lo expresó admirablemente Chris Moss (en el *Guardian Weekend),*[11] por medio de "el chat por Internet, los teléfonos móviles, los mensajes de texto", 1a introspección es reemplazada por una interacción frenética y frívola que expone nuestros secretos más profundos al lado de nuestra lista de compras". Quiero comentar que, sin embargo, esa interacción, a pesar de ser frenética, tal vez no parezca tan frívola cuando uno advierte y recuerda que su objeto -su único objeto- es mantener vivo el *chateo.* Los proveedores de acceso a Internet no son sacerdotes que santifican la inviolabilidad de las uniones. Las uniones no tienen en qué apoyarse salvo en el *chateo* y los mensajes de texto; la unión sólo se mantiene gracias a nuestra charla, nuestro llamado telefónico, nuestros mensajes de texto. El que deja de hablar queda fuera. El silencio es igual a la exclusión. *Il n'y a pas dehors du texte,* por cierto -no hay nada fuera del texto-, aunque no en el sentido en que lo dijo Derrida...

OM, la revista ilustrada de uno de los más venerables, respetados y amados periódicos dominicales está dirigida a y es ávidamente leída por las clases más sofisticadas de Bloomsbury o Chelsea y el resto, o casi, de las clases que envían y reciben mensajes...***

Tomemos, al azar, el ejemplar del 16 de junio de 2002, aunque en este caso la fecha no importa mucho porque los contenidos, con variaciones menores, son inmunes a las convulsiones, saltos o giros de la gran historia en proceso y a todas las políticas, con excepción de la política de vida. Las aceleraciones o disminuciones de velocidad de las grandes políticas de la época le pasan desapercibidas...

Aproximadamente, la mitad de la revista *OM* está ocupada por una sección llamada "Vida". La sección tiene subsecciones: primero está "Moda", que informa acerca de las pruebas y tribulaciones que implica "ponerse maquillaje", con otra subsección, "Moda-ella", que exhorta a las lectoras a "recorrer distancia extra para encontrar el par de zapatos correcto". Sigue la subsección "interiores", con un breve interludio sobre "casas de muñecas". Después viene "jardines", que aconseja cómo "cuidar las apariencias" e "impresionar a los invitados", a pesar de la irritante verdad de que "la tarea de un jardinero no termina nunca". Sigue la subsección "Comida", seguida de inmediato por la de "Restaurantes", que aconseja dónde encontrar buena comida cuando se sale a cenar, y la de "Vinos", que sugiere dónde encontrar buen

vino cuando se come en casa. Al llegar a este punto, el lector está bien preparado para leer detenidamente las tres páginas de la subsección "Cotidiana", que desarrolla los temas "amor, sexo, familia, amigos".

En este ejemplar, la subsección "Cotidiana" está dedicada a las PSA, "parejas semiadosadas", "revolucionarias de las relaciones" que "han hecho estallar la sofocante burbuja de la pareja" y, que "hacen las cosas a su gusto". Se trata de parejas de tiempo parcial. Aborrecen la idea de compartir la casa y prefieren conservar separadas las viviendas, las cuentas bancarias y los círculos de amigos, y compartir su tiempo y espacio cuando tienen ganas, pero no en caso contrario. Así como el viejo empleo se ha dividido actualmente en una sucesión de tiempos flexibles, empleos variados o proyectos a corto plazo, y el viejo estilo de comprar o alquilar propiedades tiende a ser reemplazado por el sistema de "tiempo compartido" y los paquetes turísticos, el viejo estilo de matrimonio "hasta que la muerte nos separe"-ya desplazado por la reconocidamente temporaria cohabitación del tipo "veremos cómo funciona"- es reemplazado ahora por una "reunión" de tiempo parcial y flexible.

Los expertos -como muy, bien imaginan los lectores, ya que es un hábito famoso de los expertos- están divididos. Sus opiniones oscilan entre dar una cálida bienvenida al modelo de las PSA, calificándolas del tan buscado nirvana (ya que consiguen la cuadratura del círculo con respecto al tema de dar y tomar genuinamente sin recibir retribución por la pérdida de independencia que eso implica), y condenar a los practicantes del nuevo modelo, a los que se acusa de cobardía por su falta de disposición a enfrentar las pruebas y penurias que necesariamente se presentan cuando uno se aboca a crear y perpetuar una relación plena y completa. Se consignan minuciosamente todos los pro y los contra, se sopesan escrupulosamente, aunque en las hojas de balance no aparecen (algo curioso, considerando la sensibilidad ecológica que cunde en nuestro tiempo) los efectos del estilo de vida PSA sobre el entorno humano de las PSA.

Cuando uno ha terminado la subsección "Cotidiana", ¿qué resta de la sección "Vida"? Las subsecciones llamadas "Salud", "Bienestar", "Nutrición" (nota: aparte de "Comida", "Restaurantes" y "Vino") y "Estilos" (repleta de avisos publicitarios de mobiliarios). La sección se completa con el "Horóscopo", en el que, según la fecha de nacimiento, se aconseja a algunos lectores: "basta de arrastrarse, la movilidad es esencial ahora. Tiene que desplazarse, hablar por su celular y cerrar tratos"; mientras que otros reciben este consejo: "es justo su momento, nuevos asuntos lo rodean y ya no le quedan muchas cosas viejas que puedan deprimirlo o pesar sobre su espíritu eternamente optimista".

NOTAS:

1. Erich Fromm, *The Art of Loving* (1957), Londres, Thorsons, 1995, p. VII [trad. esp.: *El arte de amar,* Buenos Aires, Paidós, 1999].

2. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre,* París, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 81 y 78 [trad. esp.: *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993]

3. *Guardian Weekend,* 12 de enero de 2002.

4. Adrienne Burguess, *Will You Still Love Me Tomorrow,* Chicago, Vermilion, 2001, citado en *Guardian Weekend,* 26 de enero de 2002.

5. Knud Lögstrup, *Den Etike Fordring,* Copenhague, Nordisk Forlag, 1956, trad. al inglés Theodor I. Jensens, *The Ethical Demand,* University of Notre Dame Press, 1997, pp. 24-25.

6. Erich Fromm, *The Art of Loving, op. cit.*

7. David L. Norton y Mary F. Kille (comps.), *Philosophies of Love,* Nueva York, Helix Books, 1971.

8. Franz Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand,* traducción al inglés: N. N. Glatzer (comp.), *Understanding of the Sick and the Healthy,* Harvard University Press, 1999 [trad. esp.: *El libro del sentido común sano y enfermo,* Madrid, Caparrós, 1994]

9. *Guardian Weekend,* 9 de marzo de 2002.

***** Una telenovela británica que se ha emitido con extraordinario éxito desde 1985, sobre la vida de las personas que viven en Albert Square, en el ficticio distrito de Walford, al este de Londres. [N. de T]

****** El personaje que encarna a una esposa golpeada, que en la telenovela es juzgada por intento de homicidio contra su marido. [N. de T.]

10. Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* Nueva York, Random House, [1974] 1978, pp. 259 y ss. [trad. esp.: *El declive del hombre público,* Barcelona, Península, 1978]

11. *Guardian Weekend,* 6 de abril de 2002.

******* La revista dominical de *The Observer*. [N. de T.]

Texto extraído de "Amores líquidos", Zygmunt Bauman, págs. 15/57, editorial FCE, Buenos Aires, Argentina, 2005.
Edición original: Polity Pres and Blackwell Publischers Ltd., 2003.
Corrección: Cecilia Falco
Selección: Karina De Carlo

Con-versiones julio 2006

2. FUERA Y DENTRO DE LA CAJA DE HERRAMIENTAS DE LA SOCIALIDAD

Homo sexualis: huérfanos y desconsolados

Tal y como lo afirmara Lévi-Strauss, el encuentro entre los sexos es el terreno en el que naturaleza y cultura se enfrentaron por primera vez. Asimismo, es punto de partida y origen de toda cultura. El sexo fue el primer componente de los atributos naturales del *homo sapiens* sobre el que se grabaron distinciones artificiales, convencionales y arbitrarias: la industria de base de toda cultura, en especial el primer acto de cultura, la prohibición del incesto, que divide a las hembras en elegibles y no elegibles para la cohabitación sexual.

Es evidente que esta función del sexo no fue accidental. De todos los impulsos, inclinaciones y tendencias "naturales" del ser humano, el deseo sexual fue y sigue siendo el más irrefutable, obvia y unívocamente *social*. Se dirige hacia otro ser humano, exige la presencia de otro ser humano, y hace denodados esfuerzos para transformar esa presencia en una unión. Añora la unidad y hace de todo ser humano alguien incompleto y deficiente a menos que se una a otro, por más realizado y autosuficiente que sea en otros aspectos.

La cultura nació de ese encuentro entre los sexos. En él, la cultura ejerció por primera vez su capacidad creativa de diferenciación. Desde entonces, la íntima cooperación de naturaleza y cultura en todo lo que se refiere a lo sexual no ha cesado, y menos aún ha sido abandonada. A partir de entonces, el *ars erotica*, una creación eminentemente cultural, ha guiado el impulso sexual hacia su satisfacción: la unión de los seres humanos.

A excepción de algunos casos aislados, dice el eminente sexólogo alemán Volkmar Sigusch, nuestra cultura "no ha producido ningún *ars erotica*, sino una *scientia sexualis*".[1]

Es como si Anteros, hermano de Eros y "genio vengativo del amor rechazado", hubiese destronado a su hermano y tomado el control del reino del sexo. "Actualmente, la sexualidad ya no es el epítome del posible placer y la felicidad. Ya no está mistificada positivamente en tanto éxtasis o transgresión, sino negativamente, en tanto fuente de opresión, desigualdad, violencia, abuso e infección letal."

Anteros tenía fama de ser un hombre muy apasionado, lascivo, irritable e irascible, pero una vez que se convirtió en señor indiscutible del reino seguramente proscribió las pasiones entre sus súbditos y proclamó que el sexo debía ser racional, fríamente calculado, a prueba de riesgos, obediente a las reglas y, por sobre todas las cosas, debía ser un acto despojado de todo misterio y encanto. "La mirada del científico –dice Sigusch–, siempre ha sido fría y desapegada: no debe haber secretos." ¿El resultado? "Hoy todos están informados, y nadie tiene ni la menor idea."

Pero ni la autoridad de Anteros ni la de su mano derecha, la *scientia sexualis*, se ven melladas como consecuencia de esta postura fría y esta mirada desapegada, ni tampoco se angostan las filas de sus devotos, agradecidos y expectantes seguidores. La demanda de servicios (de servicios nuevos y mejorados, que son, sin embargo, "más de lo mismo") tiende a aumentar y no a disminuir, en tanto y en cuanto estos servicios demuestran una y otra vez ser incapaces de cumplir lo que prometen. "No obstante, la ciencia sexual sigue existiendo, ya que la miseria sexual se niega a desaparecer."

La *scientia sexualis* prometía liberar a los *homini sexuali* de su miseria, y sigue prometiéndolo, y se sigue creyendo y confiando en sus promesas por la simple razón de que una vez separados de toda otra modalidad humana y abandonados a su propia suerte, los *homini sexuali* se han convertido en "objetos naturales" del escrutinio científico: sólo se sienten como en casa en el laboratorio y frente al bisturí del terapeuta, y sólo son visibles para ellos mismos y para los demás bajo la luz de proyectores operados por científicos. Salvo estas excepciones, los huérfanos y desconsolados *homo sexualis* ya no tienen a quién recurrir en busca de consejo, auxilio o ayuda.

[1] Volkmar Sigusch, "The neosexual revolution", en *Archives of Sexual Behaviour*, 4, 1989, pp. 332-359.

***Huérfanos* de Eros.** Eros, podemos estar seguros, no ha muerto. Pero, desterrado del reino que le corresponde por herencia, ha sido condenado –como lo fuera una vez Ahaspher, el Judío Errante– a merodear y deambular, a vagabundear por las calles en una búsqueda interminable, y por lo tanto vana, de refugio y cobijo. Ahora Eros puede ser hallado en cualquier parte, pero en ninguna se quedará por mucho tiempo. No tiene domicilio permanente: si quieren dar con él, escriban a *poste restante* y no pierdan la esperanza.

***Desconsolados* por el futuro.** Por lo tanto, sin el consuelo de la previsibilidad y el compromiso, que son propiedad legítima y monopólica del futuro. Abandonados por el espectro de la paternidad y la maternidad, mensajeros de lo eterno y el Más Allá que solían sobrevolar los encuentros sexuales, confiriendo a toda unión carnal algo de su mística sobrenatural y de esa sublime combinación de fe y aprensión, goce y temor, que eran su sello distintivo.

En la actualidad, la medicina compite con el sexo por el dominio de la "reproducción".

Los hombres de la medicina compiten con los *homini sexuali* por el rol de *auctores* principales del drama. El resultado de esa contienda está cantado: no sólo gracias a lo que la medicina puede hacer, sino gracias a lo que los alumnos y discípulos de la escuela de mercado de la sociedad de consumo esperan y desean que la medicina haga. La cautivante perspectiva que nos aguarda a la vuelta de la esquina es la posibilidad (citando a Sigusch nuevamente) de "elegir un hijo

de un catálogo de atractivos donantes, tal y como los consumidores contemporáneos están acostumbrados a comprar a través de tiendas de ventas por correo o revistas de modas", y de adquirir ese hijo a elección en el momento que uno decida. Desdeñar la posibilidad de dar la vuelta a esa esquina iría en contra de la naturaleza de un consumidor experto.

Hubo épocas (de hogares/talleres, de granjas familiares) en las que los niños eran *productores*.

En esas épocas, la división del trabajo y la distribución de los roles familiares se superponían. El niño debía unirse al *oikos* familiar, hacer un aporte a la fuerza de trabajo del taller o la granja. Y por lo tanto, en esas épocas en las que la riqueza era resultado del trabajo, la llegada de un hijo traía la esperanza de mejorar el bienestar familiar. Quizás los niños fuesen tratados con dureza y severidad, pero también el resto de los trabajadores recibía el mismo trato. No se esperaba que el trabajo brindara satisfacción y placer al trabajador: la idea de "satisfacción laboral" todavía no había sido inventada. Y por lo tanto los hijos eran, a los ojos de todos, una excelente inversión, y bienvenidos como tal. Cuantos más, mejor. Más aún, la razón aconsejaba cubrirse de los riesgos, ya que la esperanza de vida era corta y era imposible prever si el recién nacido viviría lo suficiente para que su aporte al ingreso familiar llegara a sentirse. Para los autores de la Biblia, la promesa que Dios le hiciera a Abraham –"multiplicaré tu descendencia como las estrellas del firmamento y como las arenas del mar"– era indudablemente una bendición, mientras que muchos de nuestros contemporáneos la tomarían más bien como una amenaza o una maldición, por no decir ambas.

Hubo épocas (cuando la fortuna familiar pasaba de generación en generación a lo largo del árbol genealógico y de acuerdo con los parámetros hereditarios de la sociedad) en que los hijos constituían un puente entre la mortalidad y la inmortalidad, entre la vida individual, abominablemente corta, y una (anhelada) duración infinita a través del linaje. Morir sin hijos implicaba no construir ese puente jamás. La muerte de un hombre sin hijos (aunque no necesariamente la de una mujer sin hijos, a menos que se tratara de una reina o algo similar) implicaba la muerte de un linaje: haber descuidado la mayor de las responsabilidades, dejar incumplida la tarea más imperiosa.

Con la nueva fragilidad de las estructuras familiares, con familias con esperanza de vida mucho más corta que la expectativa de vida individual de cualquiera de sus integrantes, cuando la pertenencia a un linaje familiar particular se convierte rápidamente en uno de los "indefinibles" de nuestra moderna era líquida, y la filiación a alguna de las muchas redes de linajes disponibles se transforma para cada vez más personas en una cuestión de elección de tipo *revocable* y hasta nuevo aviso, un hijo puede aun ser un "puente" hacia algo más perdurable. Pero esa otra orilla hacia la cual conduce el puente está cubierta de una bruma que nadie tiene la esperanza de disipar, y por lo tanto es improbable que despierte grandes emociones, y menos probable aún que llegue a inspirar un deseo que mueva a la acción. Si una súbita ráfaga de viento disipara esa bruma, nadie sabe bien qué clase de costa dejaría al descubierto, tal vez no sea un terreno suficientemente firme como para sostener un hogar permanente. Puentes que no conducen a ninguna parte, o a ninguna parte en particular... ¿Quién los quiere? ¿Para qué? ¿Quién desperdiciaría tiempo y dinero en diseñarlos y construirlos?

En nuestra época, los hijos son, ante todo y fundamentalmente, un objeto de consumo emocional.

Los objetos de consumo sirven para satisfacer una necesidad, un deseo o las ganas del consumidor. Los hijos también. Los hijos son deseados por las alegrías del placer paternal que se espera que brinden, un tipo de alegría que ningún otro objeto de consumo, por ingenioso y sofisticado que sea, puede ofrecer. Para desconsuelo de los practicantes del consumo, el mercado de bienes y servicios no es capaz de ofrecer sustitutos válidos, si bien ese desconsuelo

se ve al menos compensado por la incesante expansión que el mundo del comercio gana con la producción y mantenimiento de los hijos en sí.

Cuando se trata de objetos de consumo, la satisfacción esperada tiende a ser medida en función del costo: se busca la relación "costo-beneficio".

Los hijos son una de las compras más onerosas que un consumidor promedio puede permitirse en el transcurso de toda su vida. En términos puramente monetarios, los hijos cuestan más que un lujoso automóvil último modelo, un crucero alrededor del mundo e, incluso, más que una mansión de la que uno pueda jactarse. Lo que es peor, el costo total probablemente aumente a lo largo de los años y su alcance no puede ser fijado de antemano ni estimado con el menor grado de certeza. En un mundo que ya no es capaz de ofrecer caminos profesionales confiables ni empleos fijos, con gente que salta de un proyecto a otro y se gana la vida a medida que va cambiando, firmar una hipoteca con cuotas de valor desconocido y a perpetuidad implica exponerse a un nivel de riesgo atípicamente elevado y a una prolífica fuente de miedos y ansiedades. Uno tiende a pensarlo dos veces antes de firmar, y cuanto más se piensa, más evidentes se hacen los riegos que implica, y no hay deliberación interna ni indagación espiritual que logre disipar esa sombra de duda que está condenada a contaminar cualquier alegría futura. Por otra parte, en nuestros tiempos, tener hijos es una decisión, y no un accidente, circunstancia que suma ansiedad a la situación. Tener o no tener hijos es probablemente la decisión con más consecuencias y de mayor alcance que pueda existir, y por lo tanto es la decisión más estresante y generadora de tensiones a la que uno pueda enfrentarse en el transcurso de su vida.

Es más, no todos los costos son económicos, y aquellos que no lo son directamente no pueden ser evaluados o calculados en absoluto. Ponen en jaque todas las capacidades e inclinaciones de esta especie de operadores racionales que estamos entrenados para ser y nos esforzamos por ser. "Armar una familia" es como arrojarse de cabeza en aguas inexploradas de profundidad impredecible. Tener que renunciar o posponer otros seductores placeres consumibles de un atractivo aún no experimentado, un sacrificio en franca contradicción con los hábitos de un prudente consumidor, no es su única consecuencia posible.

Tener hijos implica sopesar el bienestar de otro, más débil y dependiente, implica ir en contra de la propia comodidad. La autonomía de nuestras propias preferencias se ve comprometida una y otra vez, año tras año, diariamente. Uno podría volverse, horror de los horrores, alguien "dependiente". Tener hijos puede significar tener que reducir nuestras ambiciones profesionales, "sacrificar nuestra carrera", ya que los encargados de juzgar nuestro rendimiento profesional nos mirarían con recelo ante el menor signo de lealtades divididas. Lo que es más doloroso aún, tener hijos implica aceptar esa dependencia de lealtades divididas por un período de tiempo indefinido, y comprometerse irrevocablemente y con final abierto sin cláusula de "hasta nuevo aviso", un tipo de obligación que va en contra del germen mismo de la moderna política de vida líquida y que la mayoría de las personas evitan celosamente en todo otro aspecto de sus vidas. Despertar a ese compromiso puede ser una experiencia traumática. La depresión posnatal y las crisis maritales (o de pareja) posparto parecen ser dolencias "líquidas modernas" específicas, así como la anorexia, la bulimia e innumerables formas de alergia.

Las alegrías de la paternidad vienen en un solo y mismo paquete con los sinsabores del autosacrificio y el temor a peligros desconocidos.

El cálculo frío y confiable de las pérdidas y ganancias permanece con obstinación y contumacia fuera del alcance y comprensión de los futuros padres.

Toda adquisición realizada por un consumidor implica riesgos, pero los vendedores de otros bienes de consumo, y en particular de

aquellos mal llamados "durables", se desviven por asegurar a los posibles clientes que los riesgos que están corriendo han sido reducidos al mínimo. Ofrecen garantías, garantías ampliadas (aun cuando muy pocos de ellos puedan dar fe de que la empresa que las ofrece sobrevivirá al plazo de la garantía en cuestión, y prácticamente ninguno de ellos sea capaz de asegurar a los clientes que el atractivo que ofrece hoy el producto adquirido, y que evita que termine en una bolsa de residuos, no se desvanecerá antes de que esa misma garantía expire), garantías de reembolso y promesas de reparaciones a perpetuidad. Por creíbles y confiables que esas garantías puedan ser, ninguna es válida cuando se trata del nacimiento de un hijo.

No es extraño, entonces, que los institutos de investigación médica y las clínicas de fertilidad desborden de dinero como las empresas comerciales. La demanda de seguridades que ofrezcan reducir los riesgos endémicos propios del nacimiento de todo hijo a niveles al menos comparables con los de cualquier otro producto de venta en mostrador es potencialmente infinita. Las compañías que ofrecen la posibilidad de "elegir un hijo de un catálogo de atractivos donantes" y las clínicas que realizan a pedido de sus clientes el mapa genético de un niño que todavía no ha nacido no deben preocuparse ni por la falta de clientes interesados ni por la escasez de negocios lucrativos.

Resumiendo: la archiconocida brecha que separa al sexo de la reproducción cuenta con la asistencia del poder. Es un subproducto de la condición líquida de la vida moderna y del consumismo como única y exclusiva estrategia disponible para "procurarse soluciones biográficas para problemas producidos socialmente" (Ulrich Beck). Como resultado de la combinación de estos dos factores, el tema de la reproducción y el nacimiento de los hijos se aleja de la cuestión del sexo e ingresa en una esfera totalmente diferente, que opera según una lógica y un conjunto de reglas por completo diferente de las que rigen la actividad sexual. El desconsuelo del *homo sexualis* está predeterminado.

Anticipándose al esquema que habría de prevalecer en nuestros tiempos, Erich Fromm intentó explicar la atracción por el "sexo en sí mismo" (el sexo "por derecho propio", la práctica del sexo separada de sus funciones ortodoxas), caracterizándolo como una respuesta (equívoca) al siempre humano "anhelo de fusión completa" a través de una "ilusión de unión".[2]

Unión, ya que eso es exactamente lo que hombres y mujeres buscan denodadamente en su intento por escapar de la soledad que sienten o temen sentir. Ilusión, ya que la unión alcanzada durante el breve instante del orgasmo "deja a los desconocidos tan alejados como lo estaban antes" de modo tal que "sienten su extrañamiento aún más profundamente que antes". Al cumplir ese rol, el orgasmo sexual "cumple una función no demasiado diferente del alcoholismo o la adicción a las drogas". Como ellos, es intenso, pero "transitorio y periódico".[3]

La unión es ilusoria y la experiencia está condenada finalmente a la frustración, dice Fromm, porque esa unión está separada del amor (separada, permítanme explicarlo, de una relación de tipo *fürsein*, de una relación que se pretende como un compromiso indefinido y duradero con respecto al bienestar del otro). Según esta visión de Fromm, el sexo sólo puede ser un instrumento de fusión *genuina* –y no una *impresión* efímera, artera y en definitiva autodestructiva de fusión– en conjunción con el amor. Toda capacidad generadora de unión que el sexo pueda tener se desprende de su conjunción con el amor.

Desde la época en que Fromm escribió sus textos, el sexo se ha aislado progresivamente de los otros aspectos de la vida como nunca antes.

Hoy el sexo es el epítome mismo, y quizás el arquetipo secreto y silencioso, de la "relación pura" (sin lugar a duda un oxímoron, ya que

[2] Erich Fromm, *The Art of Loving* (1957), Londres, Thorsons, 1995 [trad. esp.: *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 2000].

[3] *Ibid.*, pp. 41-43: 9-11.

las relaciones humanas tienden a llenar, contaminar y modificar hasta el último rincón, por remoto que sea, de la *Lebenwelt*, y por lo tanto no son precisamente "puras") que, como sugiere Anthony Giddens, se ha convertido en el modelo predominante, en la meta ideal de las relaciones humanas. Actualmente se espera que el sexo sea autosuficiente y autónomo, que se "sostenga sobre sus propios pies", y es sólo valuable en razón de la gratificación que aporta por sí mismo (si bien por lo general no alcanza a colmar las expectativas de satisfacción que nos prometen los medios). No es raro, entonces, que su capacidad para generar frustración y para exacerbar esa misma sensación de extrañamiento que supuestamente debía sanar hayan crecido enormemente. La victoria del sexo en la gran guerra de la independencia ha sido, a lo sumo, una victoria pírrica. La pócima maravillosa parece estar produciendo dolores y sufrimientos no menos numerosos y probablemente más agudos que aquellos que prometía remediar.

La orfandad y el desconsuelo fueron celebrados brevemente en cuanto liberación definitiva del sexo de la prisión en que la sociedad patriarcal, puritana, aguafiestas, pacata, hipócrita y rígidamente victoriana lo habían encerrado.

Por fin había una relación pura de toda pureza, un encuentro que no servía a otro propósito que el del placer y el goce. Un sueño de felicidad sin ataduras, una felicidad sin temor a efectos secundarios y alegremente despreocupada de sus consecuencias, una felicidad de tipo "si no está completamente satisfecho, devuelva el producto y su dinero le será reembolsado": la encarnación misma de la libertad, tal como lo han definido la sabiduría popular y las prácticas de la sociedad de consumo.

Está bien, y quizás sea incluso excitante y maravilloso, que el sexo se haya liberado hasta tal punto. El problema es cómo sostenerlo en su lugar una vez que hemos arrojado el contrapeso por la borda, cómo hacer que no se desmadre cuando ya no existen marcos disponibles. Volar liviano produce alegría, volar a la deriva es angustiante. El cambio es embriagador, la volatilidad es preocupante. ¿La insoportable levedad del sexo?

Volkmar Sigusch practica la psicología: atiende a diario a víctimas del "sexo puro". Lleva un registro de sus quejas, y la lista de heridos que acuden en busca de la ayuda de expertos no deja de crecer. El resumen de sus hallazgos es sobrio y sombrío.

> Todas las formas de relaciones íntimas en boga llevan la misma máscara de falsa felicidad que en otro tiempo llevó el amor marital y luego el amor libre... A medida que nos acercamos para observar y retiramos la máscara, nos encontramos con anhelos insatisfechos, nervios destrozados, amores desengañados, heridas, miedos, soledad, hipocresía, egoísmo y repetición compulsiva... El rendimiento ha reemplazado al éxtasis, lo físico está de moda, lo metafísico no... Abstinencia, monogamia y promiscuidad están alejadas por igual de la libre vida de la sensualidad que ninguno de nosotros conoce.[4]

Las consideraciones técnicas no se llevan bien con las emociones. Preocuparse por el rendimiento no deja ni lugar ni tiempo para el éxtasis. El camino de lo físico no conduce hacia la metafísica. El poder seductor del sexo solía emanar de la emoción, el éxtasis y la metafísica, tal y como lo haría hoy, pero el misterio ha desaparecido y, por lo tanto, los anhelos sólo pueden quedar insatisfechos...

Cuando el sexo significa un evento fisiológico del cuerpo y la "sensualidad" no evoca más que una sensación corporal placentera, el sexo no se libera de sus cargas supernumerarias, superfluas, inútiles y agobiantes. Muy por el contrario, se *sobrecarga*. Se desborda sin ninguna expectativa que no sea la de simplemente cumplir.

Las íntimas conexiones del sexo con el amor, la seguridad, la permanencia, la inmortalidad gracias a la continuación del linaje, no eran al fin y al cabo tan inútiles y restrictivas como se creía, se sentía

[4] Volkmar Sigusch, *op. cit.*

y se alegaba. Esas viejas y supuestamente anticuadas compañeras del sexo eran quizás sus apoyos necesarios (necesarios no en cuanto a la perfección técnica del rendimiento, sino por su potencial de gratificación). Quizás las contradicciones que la sexualidad entraña endémicamente no sean más fáciles de resolver (mitigar, diluir, neutralizar) en ausencia de sus "ataduras". Quizás esas ataduras no eran pruebas del malentendido o el fracaso cultural, sino logros del ingenio cultural.

La moderna racionalidad líquida recomienda los abrigos livianos y condena las corazas de acero.

La moderna razón líquida ve opresión en los compromisos duraderos; los vínculos durables despiertan su sospecha de una dependencia paralizante. Esa razón le niega sus derechos a las ataduras y los lazos, sean espaciales o temporales. Para la moderna racionalidad líquida del consumo, no existen ni necesidad ni uso que justifiquen su existencia. Las ataduras y los lazos vuelven "impuras" las relaciones humanas, tal y como sucedería con cualquier acto de consumo que proporcione satisfacción instantánea así como el vencimiento instantáneo del objeto consumido. Los abogados defensores de las "relaciones impuras" deben enfrentar una lucha sin cuartel para tratar de convencer a los miembros del jurado y ganar su causa.

Sigusch cree que tarde o temprano "los deseos y anhelos que escapan a las garras de la racionalidad" harán su regreso –vengativo–, y cuando lo hagan, no seremos capaces de responder "sin recurrir al uso de conceptos referentes a instintos naturales y valores eternos que han sido corrompidos, histórica y políticamente, hasta el tuétano".

Sin embargo, cuando esto suceda, según augura o presagia Sigusch, será necesario apelar a mucho más que a una mera visión nueva del sexo y de las expectativas que pueden ser legítimamente puestas en el acto sexual. Apelará nada menos que a la exclusión del sexo de la soberanía del racionalismo consumista. Y quizás más aún: exigirá que el racionalismo consumista sea privado y despojado de su actual soberanía sobre los móviles y estrategias de las políticas de vida del ser humano. Todo esto, sin embargo, implicaría un cambio mucho mayor del que puede esperarse razonablemente en un futuro cercano.

"Los deseos y anhelos que escapan de la garra de la racionalidad" (para ser más exactos, de la racionalidad líquida consumista moderna) eran inseparables y estaban indisolublemente unidos al sexo, ya que el sexo, como otras actividades humanas, estaba entrelazado a un modelo de vida productiva.

Según ese modelo, ni el amor "hasta que la muerte nos separe" ni construir puentes hacia la eternidad ni la aceptación de "ser un rehén del destino" ni los compromisos sin retorno eran redundantes, y menos aún percibidos como opresivos o limitantes. Por el contrario, solían ser los "instintos naturales" del *homo faber*, así como en la actualidad se oponen a los instintos igualmente "naturales" del *homo consumens*. Tampoco eran en modo alguno "irracionales". Por el contrario, eran los pertrechos o manifestaciones obligadas y necesarias de la racionalidad del *homo faber*. El amor y el deseo de procrear eran compañeros indispensables del sexo del *homo faber*, así como las uniones duraderas que ese amor y deseo ayudaban a crear eran los "productos principales", y no "efectos colaterales", y menos aún los desechos o despojos de los actos sexuales.

Algo se gana, algo se pierde. Cada logro tiene su precio.

Por horrorosas y revulsivas que nos resulten las pérdidas sufridas y los precios pagados cuando los recordamos, las pérdidas que soportamos hoy y los precios a pagar mañana es lo que más nos preocupa y entristece. No tiene sentido comparar los males pasados con los presentes ni tratar de discernir cuál de ambos es más insoportable. Cada angustia hiere y atormenta en su propia época.

Las agonías actuales del *homo sexualis* son las del *homo consumens*. Nacieron juntas. Y si alguna vez desaparecen, lo harán marchando codo a codo.

La capacidad sexual fue la herramienta del *homo faber* utilizada en la construcción y el mantenimiento de las relaciones humanas.
Una vez desplegada en el proceso de construcción de los vínculos humanos, la necesidad/deseo sexual incitó al *homo sexualis* a ceñirse a la tarea y ver que fuera finalizada. Como en cualquier edificación, los constructores desearon que el resultado de sus esfuerzos fuera una construcción sólida, duradera e (idealmente) confiable para siempre. Como suele suceder, los constructores confiaron demasiado en sus capacidades de planificación como para preocuparse de los sentimientos de el/los futuro/s habitante/s. Al fin y al cabo, el respeto no es más que uno de los filos de la espada del cuidado; el otro es la opresión. La indiferencia y el desprecio son dos acantilados por los que se han despeñado las intenciones éticas más concienzudas, y los seres morales requieren de toda su atención y de sus habilidades de navegación para sortearlos y permanecer a salvo. Dicho esto, parecería sin embargo que la moralidad –ese *Fürsein* que dicta la responsabilidad sobre un Otro y que empieza a operar una vez que esa responsabilidad ha sido tomada– estaba hecha a la medida del *homo faber*, con todos sus paisajes maravillosos y todas sus emboscadas, obstáculos y traicioneras desviaciones. Liberado de su tarea de constructor y receloso de los esfuerzos de la construcción, el *homo consumens* puede desplegar su potencial sexual en modos novedosos e imaginativos. El *Fürsein,* sin embargo, no es uno de ellos.

El consumismo no es *acumular* bienes (quien reúne bienes debe cargar también con valijas pesadas y casas atestadas), sino *usarlos* y *disponer* de ellos después de utilizarlos a fin de hacer lugar para nuevos bienes y su uso respectivo.
La vida del consumidor invita a la liviandad y a la velocidad, así como a la novedad y variedad que se espera que éstas alimenten y proporcionen. La medida del éxito en la vida del *homo consumens* no es el volumen de compras, sino el balance final.

La vida útil de los bienes por lo general sobrevive a la utilidad que tienen para el consumidor. Pero si son usados repetidamente, los bienes adquiridos frustran la búsqueda de la variedad, y el uso sostenido hace que pierdan su lustre y su brillo. Pobres aquellos que, por escasez de recursos, están condenados a usar bienes que ya no prometen sensaciones nuevas e inexploradas. Pobres aquellos que por la misma razón quedan pegados a uno solo de esos bienes sin poder acceder a la variedad aparentemente inagotable que los rodea. Ellos son los excluidos de la sociedad de los consumidores, son los consumidores fallidos, los inadecuados e incompetentes, los fracasados. Son los hambrientos consumidos en medio de la opulencia del festín consumista.

Aquellos que no necesitan aferrarse a sus posesiones durante mucho tiempo, por cierto no el suficiente como para permitir que el tedio se instale, están en la cima. En la sociedad de consumo, la imagen del éxito es la del prestidigitador. Si no fuera el anatema de los proveedores de bienes de consumo, los consumidores fieles a su destino e idiosincrasia se acostumbrarían más a alquilar las cosas que a comprarlas. A diferencia de los vendedores de bienes, las empresas de alquiler anuncian la apetecible promesa de reemplazar regularmente los objetos alquilados por modelos de última generación. Los vendedores, para no verse desplazados, prometen la devolución del dinero si el cliente "no está plenamente satisfecho" y (con la esperanza de que la gratificación que proporciona no se evapore tan rápidamente) si el producto adquirido es devuelto dentro de, digamos, diez días.

La "purificación" del sexo permite que la práctica sexual se adapte a esos patrones tan avanzados de compra/alquiler. El sexo puro es considerado como cierta forma de garantía confiable de reembolso económico, y los compañeros de un "encuentro puramente sexual" pueden sentirse seguros, sabiendo que la ausencia de "ataduras" compensa la molesta fragilidad de su compromiso.

Gracias a una astuta estratagema publicitaria, el significado vernáculo de "sexo seguro" ha sido reducido en los últimos tiempos al uso de condones. La campaña no sería un éxito comercial de tamaña magnitud si no tocara el nervio sensible de millones de personas

que desean que sus proezas sexuales estén garantizadas contra consecuencias indeseables (en cuanto incontrolables). Se trata, después de todo, de la estrategia general de una promoción que pretende presentar el producto ofrecido como la solución esperada a las preocupaciones que vienen atormentando a los potenciales compradores o que han sido recientemente fabricadas para adecuarse a sus perspectivas publicitarias.

Con demasiada frecuencia, la publicidad sustituye una parte por el todo: las ventas sacan provecho de la angustia, y su rédito está muy por encima de la capacidad sanadora publicitada del producto en cuestión. De hecho, usar condón protege a los compañeros sexuales de la infección del HIV. Pero esa infección no es más que una de entre un número de imprevisibles y ciertamente innegociables consecuencias de un encuentro sexual que hacen que el *homo sexualis* desee que el sexo sea "seguro". Ya fuera de su estrecho y fuertemente custodiado puerto y habiéndose adentrado en aguas inexploradas, el sexo comenzó a ser percibido como algo decididamente "inseguro" mucho antes de que el descubrimiento del SIDA se convirtiera en foco y etiqueta de temores difusos e innominados.

El más aterrador de ellos se desprendía de la ambigüedad del encuentro sexual: ¿se trataba del primer paso hacia una relación o era su coronación y su término? ¿Una etapa de una sucesión significativa o un episodio único? ¿El medio para un fin o un acto que se agotaba en sí mismo? Por esfuerzos que se hagan, ninguna unión de los cuerpos puede escapar del marco social y despegarse de cualquier conexión con los demás aspectos de la existencia social. El sexo, despojado de su antigua posición e implicaciones sociales, cristalizó la terrible y alarmante incertidumbre que habría de convertirse en la mayor pesadilla de la moderna vida líquida.

Las atribuciones de los compañeros sexuales se han convertido en la principal fuente de ansiedad. ¿Qué tipo de compromiso, si es que lo hay, establece la unión de los cuerpos? ¿De qué manera, si es que de alguna, compromete el futuro de ellos? ¿Es posible mantener el encuentro sexual aislado del resto de los objetivos de vida, o acaso se invadirá (tenderá a hacerlo, se permitirá que lo haga) el resto de los aspectos de la vida, saturándola y transformándola?

La unión sexual tiene por sí misma una vida breve: en la vida de los implicados es un *episodio*. Como señala Milan Kundera, un episodio "no es ni una consecuencia inevitable de una acción precedente, ni causal de lo que sigue".[5] La inmaculada concepción de la esterilidad de la eyaculación, su esencial carácter no-contagioso, contribuye a la belleza del episodio, y por lo tanto a la belleza del encuentro sexual en sí, siempre y cuando no deje de ser un episodio. Sin embargo, el incordio radica en que "nadie puede garantizar que un evento absolutamente episódico no entrañe el poder de algún día convertirse en la causa inesperada de futuros acontecimientos". Ningún episodio está a salvo de sus consecuencias. La inseguridad consecuente es eterna. La incertidumbre jamás se disipará completa e irrevocablemente. Sólo puede ser suspendida durante un tiempo de duración desconocida, pero esa suspensión está asimismo infectada de dudas y se transforma, por lo tanto, en una nueva fuente de irritante inseguridad.

Podría decirse que el matrimonio es la aceptación de que los actos tienen consecuencias (al menos existe una declaración de intención de aceptarlo mientras dura el vínculo), hecho que encuentra su negación en los encuentros casuales.
En ese caso, la ambigüedad queda resuelta, y la incertidumbre es reemplazada por la certeza de que los actos tienen trascendencia más allá del lapso en el que ocurren y traen consecuencias que pueden ser más duraderas que sus causas. La incertidumbre es desterrada de la vida de los cónyuges y su retorno queda vedado hasta tanto no se considere la posibilidad de una separación.

[5] Milan Kundera, *Immortality* (trad. de Peter Kussi), Faber, 1991, pp. 338-339 [trad. esp.: *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997].

¿Pero es posible desterrar la incertidumbre sin someterse a la condición matrimonial, un precio demasiado elevado que muchas parejas no están dispuestas a pagar? Como sugiere Kundera, si uno nunca puede estar seguro de que un episodio no fue de hecho más que un episodio, esto no es posible. Pero podemos seguir intentándolo, y lo hacemos, y por pocas que sean nuestras probabilidades de éxito, no cejamos en nuestros esfuerzos de volcar esas probabilidades a nuestro favor.

Los parisinos son famosos justamente por esto, por esforzarse más que nadie y con recursos más ingeniosos. En París, el *échangisme* (un novedoso término y, dada la nueva igualdad entre los sexos, más políticamente correcto para denominar el concepto bastante más viejo y con cierto resabio patriarcal de "intercambio de esposas") parece haberse puesto de moda, convirtiéndose en el juego en boga y en tema favorito de conversación de todos.

Les échangistes matan dos pájaros de un tiro. Para empezar, aflojan un poco el cepo del compromiso marital gracias a un acuerdo que hace de las consecuencias algo menos relevante y, por lo tanto, de la incertidumbre generada por su oscuridad endémica, algo menos temible. En segundo lugar, hallan cómplices confiables en sus esfuerzos por esquivar las acechantes y, por lo tanto, potencialmente molestas consecuencias de un encuentro sexual, ya que todos los interesados, habiendo participado del evento, unen sus esfuerzos por evitar que el episodio se desborde de su marco.

Como estrategia para luchar contra el espectro de la incertidumbre que todo episodio sexual entraña, el *échagisme* ostenta una ventaja distintiva por sobre las "camas de una noche" y otros encuentros ocasionales y de corta vida por el estilo. Aquí, la protección contra las consecuencias indeseables es responsabilidad y preocupación de otra persona, y en el peor de los casos no es una empresa solitaria, sino una tarea compartida con aliados poderosos y comprometidos. La ventaja del *échangisme* por sobre el simple "adulterio extramatrimonial" es notoriamente ostensible. Ninguno de los *échangistes* es traicionado, los intereses de nadie se ven amenazados,

y según el modelo ideal de "comunicación no distorsionada" de Habermas, todos son participantes. El *ménàge à quatre* (o *six*, *huit*, etc., cuantos más sean mejor) está a salvo de todas las pestes y deficiencias que, como sabemos, son la ruina del *ménage à trois*.

Tal como podría esperarse cuando una empresa se propone ahuyentar el fantasma de la inseguridad, el *échangisme* busca el amparo de las instituciones contractuales y el apoyo de la ley. Uno se convierte en *échangiste* uniéndose a un club, firmando un formulario, prometiendo obedecer las reglas (con la esperanza de que todos los demás hayan hecho lo mismo) y obteniendo un carné de membresía que franquea la entrada y asegura que quienes están adentro son jugadores y juego a la vez. Como probablemente todos los que se encuentran en el interior están al tanto del objetivo de ese club y de sus reglas, y se han comprometido a seguirlas, toda discusión o uso de la fuerza, toda búsqueda de consentimiento, los azares de la seducción y demás torpezas y precariedades preliminares de resultado incierto se vuelven redundantes.

O así lo parece, por lo menos durante un tiempo. Las convenciones del *échangisme*, como lo prometían en una época las tarjetas de crédito, pueden facilitar el deseo sin demora. Al igual que las más recientes innovaciones tecnológicas, acortan la distancia entre las ganas y su satisfacción, y aceleran y facilitan el pasaje de una a otra. Pueden también impedir que uno de los miembros reclame beneficios que excedan los de un encuentro episódico.

¿Pueden sin embargo defender al *homo sexualis* de sí mismo? Los anhelos insatisfechos, las frustraciones amorosas, el temor a la soledad y a ser herido, la hipocresía y la culpa, ¿pueden dejarse atrás después de haber visitado este club? ¿Pueden encontrarse allí intimidad, alegría, ternura, afecto y amor propio? Bueno, uno de los miembros podría decir y de buena fe: "esto es sexo, estúpido, aquí nada de todo eso importa". Pero si él o ella tienen razón, ¿acaso el sexo importa? O más bien, y citando a Sigusch, si la esencia de la actividad sexual es producir placer instantáneo, "entonces, ya no es importante lo que se hace, sino simplemente *que* suceda".

Al comentar el influyente texto de Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*,[6] Sigusch señala que "según las teóricas mujeres que hoy marcan el ritmo del discurso sobre los géneros, tanto el sexo como el género están enteramente determinados por la cultura, carecen de toda naturaleza natural y son, por lo tanto, alterables, transitorios y susceptibles de ser subvertidos".

Sin embargo, parece que la oposición entre naturaleza y cultura no es el mejor marco dentro del cual inscribir los dilemas actuales de la encrucijada sexo/género. La verdadera discusión es hasta qué punto los diversos tipos de inclinaciones/preferencias/identidades sexuales son flexibles, alterables y dependientes de la elección del sujeto. Pero las oposiciones entre naturaleza y cultura y entre "es un tema de elección" y "los seres humanos no pueden evitarlo ni hacer nada al respecto", ya no se superponen como lo hicieron durante la mayor parte de la historia moderna y hasta no hace mucho tiempo. En el discurso popular, cultura significa cada vez más esa parte heredada de la identidad que no puede ni debe ser molestada (sin riesgo para quien se meta con ella), mientras que los rasgos y atributos tradicionalmente clasificados como "naturales" (hereditarios, genéticamente transmitidos) suelen ser considerados como dóciles a la manipulación humana y, por lo tanto, de libre elección, una elección de la cual, como sucede con toda elección, la persona se deberá sentir responsable y así lo será ante los ojos de los demás.

En consecuencia, no importa tanto si las preferencias sexuales (articuladas como "identidad sexual") son "atributos naturales" o "constructos culturales". Lo que importa es saber si depende del *homo sexualis* determinar (descubrir o inventar) cuál (o cuáles) de esa multitud de identidades sexuales posibles le resulta mejor, o si, como el *homo sapiens* frente a su "comunidad de nacimiento", él o

[6] Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londres, Routledge, 1993 [trad. esp.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós, 2002].

ella están constreñidos a aceptar ese destino y vivir sus vidas de manera tal de poder convertir a ese destino inalterable en una vocación personal.

Cualquiera que sea el vocabulario utilizado para articular las actuales desventuras del *homo sexualis*, y cualesquiera que sean las intervenciones médicas o genéticas de autoentrenamiento y autodescubrimiento consideradas como el camino correcto hacia una identidad sexual propia/deseable, el punto crucial sigue siendo la "alterabilidad", transitoriedad y revocabilidad de todas ellas. La vida del *homo sexualis* está, por lo tanto, plagada de angustias. Existe siempre la sospecha –por más que sea posible anestesiarla durante un tiempo– de que estamos viviendo en la mentira o el error, de que algo de importancia crucial se nos ha escapado, perdido o traspapelado, de que algo hemos dejado sin explorar o intentar, de que existe una obligación vital para con nuestro yo genuino que no hemos cumplido, o de que alguna posibilidad de felicidad desconocida y completamente diferente de la experimentada hasta el momento se nos ha ido de entre las manos o está a punto de desaparecer para siempre si no hacemos algo al respecto.

El *homo sexualis* está condenado a permanecer en la incompletud y la insatisfacción, incluso a una edad en la que en otros tiempos el fuego sexual se habría apagado rápidamente pero que hoy es posible azuzar con la ayuda conjunta de milagrosos regímenes para estar en forma y drogas maravillosas. Este viaje no tiene fin, el itinerario es modificado en cada estación, y el destino final es una incógnita a lo largo de todo el recorrido.

La indefinición, incompletud y revocabilidad de la identidad sexual (así como de todos los otros aspectos de la identidad en un moderno entorno líquido) son a la vez el veneno y su antídoto combinados en una superpoderosa droga antitranquilizante.

La conciencia de esta ambivalencia es enervante y entraña ansiedades sin límite: es la madre de una incertidumbre que sólo puede ser apaciguada temporalmente pero nunca extinguida por completo. Toda

condición elegida/alcanzada se ve corroída por dudas acerca de su pertinencia o sensatez. Pero a la vez protege contra la humillación de la mediocridad y el fracaso. Si la felicidad prevista no llega a materializarse, siempre está la posibilidad de echarle la culpa a una elección equivocada antes que a nuestra incapacidad para vivir a la altura de las oportunidades que se nos ofrecen. Siempre está la posibilidad de salirse del camino antes escogido para alcanzar la dicha y volver a empezar, incluso desde cero, si el pronóstico nos parece favorable.

El efecto combinado de veneno y antídoto mantiene al *homo sexualis* en perpetuo movimiento, empujándolo ("este tipo de sexualidad no logró llevarme al clímax de la experiencia que supuestamente debía alcanzar") y tirando de él ("he oído hablar de otros tipos de sexualidad, y están al alcance de la mano; sólo es cuestión de decidirse y tener ganas").

El *homo sexualis* no es un estado y menos aún un estado permanente e inmutable, sino un proceso, minado de ensayos y errores, de azarosos viajes de descubrimiento y hallazgos ocasionales, salpicado de incontables traspiés, de duelos por las oportunidades desperdiciadas y de la alegría anticipada de los suculentos platos por venir.

En su ensayo acerca de la moralidad sexual "civilizada",[7] Sigmund Freud sugiere que la civilización descansa en gran medida en la explotación y el despliegue de la capacidad humana natural de "sublimar" el instinto sexual: "de cambiar el objetivo sexual original por otro", en particular por una causa de utilidad social. Para lograr ese efecto, las válvulas de escape "naturales" de los instintos sexuales (tanto autoeróticos como objeto-eróticos) son reprimidos: directamente cortados o, al menos, bloqueados parcialmente. Ese impulso sexual no utilizado ni explotado es entonces redirigido

[7] Sigmund Freud, "'Civilized' sexual morality and modern nervousness" (1907), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Londres, The Hogart Press, 1959 [trad. esp.: "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", en *Obras completas*, t. 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1992].

por conductos socialmente construidos hacia blancos socialmente construidos. "Las fuerzas que pueden ser empleadas para actividades culturales se obtienen entonces y en gran medida gracias a la supresión de lo que conocemos como elementos *perversos* de la excitación sexual."

Después de Derrida estamos autorizados a sospechar la fatal circularidad de esta última proposición. Ciertos "elementos de la excitación sexual" son conocidos como "perversos" porque se resisten a ser suprimidos y, por lo tanto, no pueden ser empleados en las así definidas actividades culturales (vale decir, útiles). Más aún, y por el contrario, para el *homo sexualis* insertado en un moderno entorno líquido, el límite que separa las manifestaciones del instinto sexual "sanas" de las "perversas" está prácticamente desdibujado. Toda forma de actividad sexual no sólo es tolerada, sino, y con frecuencia, es recomendada como terapia útil para el tratamiento de cualquier dolencia psicológica. Las actividades sexuales son cada vez más aceptadas en cuanto vías de legítima búsqueda de la felicidad individual, y son exhortadas a ser exhibidas en público. (La pedofilia y la pornografía infantil son quizás las únicas válvulas de escape del impulso sexual aún unánimemente denunciadas como perversas. En ese sentido, sin embargo, Sigusch comenta cáustica pero acertadamente que el secreto de ese consenso tan curioso radica en el hecho de que oponerse a la pornografía infantil "apenas nos obliga a usar algo del aceite del humanismo que en el pasado lubricó con tanta eficacia las ruedas de la violencia. Sin embargo, son muy pocos los que están seriamente a favor de programas capaces de salvar la vida de los niños, ya que dichos programas son onerosos en términos de dinero y comodidad, e implican la adopción de un estilo de vida diferente.")

En nuestra moderna era líquida, los poderosos ya no parecen interesados en trazar la línea que separa al sexo "correcto" del "perverso". La razón quizás sea la brusca caída de la demanda de energía sexual disponible para tareas al servicio de la "causa civilizadora" (léase producción de disciplina sobre patrones de comportamiento rutinario funcional en una sociedad de productores), un punto de partida

que Freud, a principios del siglo pasado, difícilmente hubiera podido adivinar o vislumbrar.

Ya no es necesario disfrazar los objetos "socialmente útiles" ofrecidos para la descarga sexual con la máscara de "causas culturales": pavonean su sexualidad endémica o artificial orgullosa y, por sobre todo, provechosamente. Pasada la época en la cual la energía sexual debía ser sublimada para que la línea de ensamblaje de automóviles no se cortara, llegó una era en la que energía sexual debió ser fogoneada, debió tener la libertad de elegir la válvula de escape que tuviera más a mano y debió ser incitada a entregarse desenfrenadamente a ella, de modo tal que los automóviles que salían de la línea de ensamblaje pudieran ser luego codiciados como objeto sexual.

Parece que el lazo entre la sublimación del instinto sexual y su represión, según Freud, condición indispensable del pacto social, se ha roto. La moderna sociedad líquida ha encontrado una manera de explotar la tendencia/docilidad para sublimar los instintos sexuales sin necesidad de reprimirlos, o al menos limitando radicalmente el alcance de dicha represión. Esto sucedió gracias a una progresiva desregulación de los procesos de sublimación, hoy difusos, dispersos y en permanente cambio de dirección, que ya no son impulsados por presiones coercitivas, sino por la seducción de los objetos de deseo sexual disponibles.

COMMUNITAS EN VENTA

Cuando la calidad nos defrauda, buscamos la salvación en la cantidad. Cuando la duración no funciona, puede redimirnos la rapidez del cambio.

Si usted se siente incómodo en este mundo líquido, perdido en medio de una profusión de signos contradictorios que parecen moverse de un lado a otro como si tuvieran ruedas, consulte a uno de esos expertos cuyos servicios jamás han sido tan solicitados y cuya variedad y cantidad jamás ha sido tan amplia.

Los adivinos y astrólogos de eras pasadas solían decirles a sus clientes lo que el destino inexorable, inapelable e implacable les deparaba sin importar lo que hicieran o dejaran de hacer. Los expertos de nuestra moderna era líquida muy probablemente responsabilizarán a sus desconcertados y perplejos clientes.

Los consultantes verán entonces que sus angustias remiten a sus acciones e inacciones, y deberán buscar (y sin duda encontrarán) los errores de su proceder: insuficiente autoestima, desconocimiento de sí mismos, conductas negligentes, apego exagerado a antiguas rutinas, lugares o personas, falta de entusiasmo por el cambio y reticencia a éste una vez que ya se ha producido. Los consejeros recomendarán más amor propio, seguridad y cuidado de uno mismo, y sugerirán a sus clientes que presten más atención a su capacidad interior para el goce y el placer, así como menos "dependencia" de los otros, menos atención a las exigencias de los otros y mayor distancia y frialdad a la hora de calcular pérdidas y ganancias. De ahí en más, los clientes que se aprenden la lección a conciencia y siguen el consejo al pie de la letra deberán preguntarse con mayor frecuencia "¿me sirve de algo?" y exigir con mayor determinación de sus parejas y del resto que les den "más espacio", es decir, que se mantengan a distancia y que no esperen ingenuamente que los compromisos alguna vez contraídos tengan valor a perpetuidad.

No se deje atrapar. Evite los abrazos demasiado firmes. Recuerde: cuanto más profundos y densos sean sus lazos, vínculos y compromisos, mayor es el riesgo. No confunda una red –un entramado de caminos por los cuales deslizarse– con una tela de araña, ese objeto traicionero que sólo sirve para atraparnos.

Y por sobre todo, jamás lo olvide: ¡no hay nada peor que jugárselo todo a una sola carta!

Su celular siempre suena (o eso se espera).

Un mensaje parpadea en la pantalla a la espera urgente de respuesta. Sus deditos están siempre ocupados: usted aprieta teclas, llama a nuevos números para contestar a sus llamadas o para enviar sus propios

mensajes. Usted *está conectado*, aun si está en constante movimiento y aunque los invisibles remitentes y destinatarios de llamadas y mensajes también lo estén, cada uno siguiendo su propia trayectoria. Los celulares son para la gente que está en movimiento.

Uno jamás pierde de vista su celular. Su ropa deportiva tiene un bolsillo especial para contenerlo, y salir a correr con ese bolsillo vacío sería como salir descalzo. De hecho, usted no va a *ninguna parte* sin su celular ("ninguna parte" es, en realidad, un espacio sin celular, un espacio fuera del área de cobertura del celular, o un celular sin batería). Y una vez que usted tiene su celular, ya nunca está *afuera*. Uno siempre está *adentro*, pero jamás encerrado en ningún lugar. En el corazón de esa red de llamados y mensajes, uno es invulnerable. Los que nos rodean no pueden boicotearnos, y si lo intentan, nada de lo que es realmente importante cambiará.

El lugar donde uno esté, lo que esté haciendo y la gente que lo rodee es irrelevante. La diferencia entre un lugar y otro, entre un grupo de personas al alcance de nuestra vista y nuestro tacto y otro que no lo está ha sido cancelada, anulada y vaciada. Usted es el único punto estable en un universo de objetos móviles y (¡gracias a usted, gracias a usted!) también lo son sus extensiones: sus conexiones. Las conexiones permanecen ilesas a pesar de que los conectados estén en movimiento. Las conexiones son tierra firme entre arenas movedizas. Son algo con lo que se puede contar, y como uno confía en su solidez, en el momento de recibir o enviar un mensaje o una llamada, uno puede dejar de preocuparse por el inestable y fangoso terreno que se abre bajo nuestros pies.

¿Una llamada sin contestar? ¿Un mensaje sin responder? Tampoco hay motivos para preocuparse. Hay muchos otros números de teléfono en la lista y en principio una cantidad ilimitada de mensajes que con la ayuda de un par de teclas diminutas uno puede enviar sobando ese aparatito que se ajusta tan bien al tamaño de la mano. Si uno lo piensa (si es que le queda tiempo para pensar) es astronómicamente improbable que uno llegue hasta el final de su lista de contactos o logre tipear todos los mensajes que podría tipear. Siempre hay

más conexiones posibles, y por lo tanto no es demasiado importante cuántas de ellas hayan resultado ser frágiles o inestables. Tampoco importa demasiado la fecha de vencimiento. *Cada* conexión puede ser de corta vida, pero su *exceso* es indestructible. En medio de la eternidad de esa red imperecedera podemos sentirnos a salvo de la irreparable fragilidad de cada conexión individual y transitoria.

Uno siempre puede correr a refugiarse en esa red cuando la multitud que lo rodea se vuelve intolerable. Gracias a las posibilidades que nos brinda el celular, siempre y cuando esté bien guardado en el bolsillo, uno se distingue de la multitud, distinción que es la condición de membresía y admisión de esa multitud.

Una multitud de individuos distintivos: un *enjambre*, para ser más precisos. Un agregado de personas autoimpulsadas que no necesitan ni oficial al mando ni mascarón de proa ni agitador ni vocero ni soplones para mantenerse unido. Un agregado móvil en el cual cada unidad, móvil a su vez, hace lo mismo, pero nunca de manera conjunta. Las unidades marcan el paso sin romper filas. Esa multitud apegada a las formas expulsa a las unidades que se distinguen, o directamente las pasa por encima, pero el enjambre sólo admite ese tipo de unidades.

Los teléfonos celulares no crearon el enjambre, aunque indudablemente ayudan a que siga siendo lo que es: un enjambre. Ese enjambre esperaba ansiosamente la llegada de los Nokia y los Ericsson para servirse de ellos. Si no existiera el enjambre, ¿qué utilidad podrían tener?

Los celulares ayudan a estar conectados a los que están a distancia. Los celulares permiten a los que se conectan... mantenerse a distancia.

Jonathan Rowe recuerda:

> Hacia fines de la década de 1990, en medio del *boom* tecnológico, solía pasar mucho tiempo en un café del barrio teatral de San Francisco... Allí tuve ocasión de observar una y otra vez la misma escena. Mami

sorbiendo su café. Los chicos picoteando sus galletas, con los pies colgando de las sillas. Y ahí está Papi, levemente apartado de la mesa, hablando por su celular... Se trataba supuestamente de una "revolución en las comunicaciones", y sin embargo allí, en el epicentro tecnológico, los miembros de esa familia evitaban mirarse a los ojos.[8]

Dos años más tarde, Rowe probablemente habría visto cuatro teléfonos funcionando alrededor de esa mesa. Los celulares no impedirían ni que Mami sorbiera su café ni que los chicos masticaran sus galletas. Pero el esfuerzo de no mirarse a los ojos se habría vuelto innecesario: para entonces, esos ojos ya se habrían convertido de todas maneras en paredes vacías, y dos paredes vacías pueden estar cara a cara sin riesgo alguno. Con el tiempo, los celulares entrenarían a los ojos a mirar sin ver.

Como señala John Urry, "las relaciones de copresencia implican siempre cercanía *y* lejanía, proximidad *y* distancia, solidez *e* imaginación".[9] Correcto. Pero la ubicuidad y continua presencia de un tercero –de la "proximidad virtual" disponible de manera universal y permanente gracias a la red electrónica– vuelca la balanza decididamente a favor de la lejanía, la distancia y la imaginación. Augura (¿o más bien promueve?) la separación definitiva entre lo "físicamente distante"y lo "espiritualmente remoto". Lo primero ya no es condición de lo segundo. Lo segundo tiene ahora su propia "base material" tecnológica, infinitamente más amplia, flexible, variopinta y atractiva, más plena de aventuras que cualquier reacomodamiento de cuerpos físicos. Y la proximidad de los cuerpos tiene menos posibilidades que nunca de afectar la distancia espiritual...

Urry tiene razón cuando desautoriza las profecías que auguran una inminente desaparición de los viajes, innecesarios gracias a la facilidad de las conexiones electrónicas. El advenimiento de ese nolugar electrónicamente garantizado hace que los viajes resulten más seguros, atractivos y menos riesgosos que nunca, y las antiguas limitaciones se abandonan al poder magnético de "recorrer". Concreta y simbólicamente, los teléfonos celulares vienen a señalar nuestra liberación definitiva de un espacio. Tener a disposición un tomacorriente ya no es condición para "estar conectado". Los viajeros pueden eliminar de sus cálculos de pérdidas y ganancias las diferencias entre irse y quedarse, distancia y proximidad, civilización y desierto inexplorado.

[8] Jonathan Rowe, "Reach out and annoy someone", en *Washington Monthly*, noviembre de 2000.

[9] John Urry, "Mobility and Proximity", en *Sociology*, mayo de 2002, pp. 255-274.

Mucho *software* y *hardware* ha sido arrojado a los cementerios de computadoras desde que el inolvidable Peter Sellers (en *Being there*, filme de Hal Ashby de 1979) intentara en vano desactivar a una pandilla de monjas con la ayuda de un control remoto de televisión. En nuestros días no habría tenido problemas en borrarlas del cuadro, del cuadro que *él* veía, de *su* cuadro, de la suma total de circunstancias en el mundo a su alcance. La otra cara de la moneda de la *proximidad virtual* es la *distancia virtual*: suspensión, incluso quizás cancelación, de todo aquello que hacía a la cercanía topográfica. La proximidad ya no implica cercanía física; pero la cercanía física ya no determina la proximidad.

Cuál de las dos caras de la moneda ayudó más a que la red electrónica y sus dispositivos de entrada y salida se convirtieran en un medio de interacción humana tan popular y ávidamente utilizado sigue siendo una incógnita. ¿Fue la nueva facilidad para conectarse o la nueva facilidad para cortar la conexión? No son pocas las ocasiones en que lo segundo resulta más urgente y relevante que lo primero.

El advenimiento de la proximidad virtual hace de las conexiones humanas algo a la vez más habitual y superficial, más intenso y más breve. Las conexiones suelen ser demasiado superficiales y breves como para llegar a ser un vínculo. A diferencia de las relaciones humanas, ostensiblemente difusas y voraces, las conexiones se ocupan sólo del asunto que las genera y dejan a los involucrados a salvo de desbordes y protegiéndolos de todo compromiso más allá del

momento y tema del mensaje enviado o leído. Las conexiones demandan menos tiempo y esfuerzo para ser realizadas y menos tiempo y esfuerzo para ser cortadas. *La distancia no es obstáculo para conectarse, pero conectarse no es obstáculo para mantenerse a distancia.* Los espasmos de la proximidad virtual terminan, idealmente, sin dejar sobras ni sedimentos duraderos. La proximidad virtual puede ser interrumpida, literal y metafóricamente a la vez, con sólo apretar un botón.

Pareciera ser que el logro fundamental de la proximidad virtual es haber diferenciado a las comunicaciones de las relaciones. A diferencia de la antigua proximidad topográfica, no requiere lazos preestablecidos ni los genera necesariamente. "Estar conectado" es más económico que "estar relacionado", pero también bastante menos provechoso en la construcción de vínculos y su conservación.

La proximidad virtual logra desactivar las presiones que suele ejercer la cercanía no-virtual. A su vez, establece los parámetros de cualquier otra proximidad. Los méritos y defectos de toda proximidad son ahora medidos en relación con los estándares de la proximidad virtual.

La proximidad virtual y la no-virtual han intercambiado sus lugares: ahora la proximidad en su variante virtual se ha convertido en una "realidad" que se ajusta a la descripción clásica de Émile Durkheim: algo que fija, que "instituye fuera de nosotros ciertos modos de acción y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad individual tomada por separado"; algo que "es reconocible por su poder de coerción externa" y por la "resistencia que ofrece ante cada acción individual tendiente a contravenirlo".[10] La proximidad no-virtual se queda muy corta respecto de los rígidos estándares de no-

[10] Véase Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, citado por Anthony Giddens, *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge University Press, 1972, pp. 71, 64 [trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988].

intromisión y flexibilidad que la proximidad virtual ha establecido. Si no logra ajustarse a las normas impuestas por la proximidad virtual, la proximidad topográfica ortodoxa se convertirá en una "contravención" que sin lugar a duda encontrará resistencia. Así que el rol de realidad *real*, genuina y no adulterada ha quedado en manos de la proximidad virtual, y cualquier otro candidato que aspire a acceder al estatus de realidad deberá medirse según sus parámetros.

Todos hemos visto, oído, y aun escuchado a pesar nuestro, a pasajeros del tren que, a nuestro lado, hablan sin parar por sus teléfonos. Si uno viaja en primera clase, se trata en su mayoría de hombres de negocios deseosos de mantenerse ocupados y parecer eficientes, es decir, de conectarse con la mayor cantidad posible de usuarios de celulares y de demostrar cuántos de estos usuarios están dispuestos a aceptar su llamada. Si uno viaja en segunda clase, se trata sobre todo de adolescentes de ambos sexos y jóvenes que informan a sus hogares por cuál estación acaban de pasar y hacia cuál se dirigen. Uno diría que están contando los minutos que los separan de sus seres queridos y que no ven la hora de poder mantener esas conversaciones cara a cara. Pero quizás no haya pensado que muchas de esas charlas por celular que usted escuchó por azar no eran el *prolegómeno* de una conversación más sustancial a producirse al llegar, sino un *sustituto* de ella. Que esas charlas no preparaban el terreno para algo real, sino que eran lo real en sí... Que muchos de esos jóvenes anhelantes de informar a sus invisibles interlocutores acerca de su paradero, ni bien lleguen a sus hogares correrán a sus cuartos a cerrar la puerta con llave detrás de sí.

Pocos años antes del surgimiento de la proximidad virtual electrónica, Michael Schluter y David Lee observaron que "la privacidad nos pesa como un traje a presión... Todo menos invitar al encuentro, todo menos involucrarse". Los hogares ya no son un oasis de intimidad en medio del desierto árido de la despersonalización. Los hogares ya no son un lugar de recreación compartido, de amor y amistad, sino el ámbito de disputas territoriales: ya no son el

obraje de construcción de la unidad, sino un conjunto de búnkeres fortificados. "Hemos cruzado el umbral de nuestras casas individuales y hemos cerrado sus puertas, y luego cruzado el umbral de nuestras habitaciones individuales y hemos cerrado sus puertas. El hogar se transforma en un centro de recreaciones multipropósito donde los miembros del grupo familiar pueden vivir, en cierto sentido, separadamente codo a codo."[11]

Sería tonto e irresponsable culpar a los artefactos electrónicos por el lento pero constante retroceso de la proximidad personal, de la contigüidad directa y cara a cara, multifacética y multipropósito. Sin embargo, la proximidad virtual se jacta de tener ciertas características que en un moderno mundo líquido resultan sin duda ventajosas, y que no pueden obtenerse en un marco de cercanía no virtual del tipo *tête-à-tête*. No es extraño, entonces, que la proximidad virtual sea la opción de elección, practicada con mayor celo y abandono que cualquier otra clase de cercanía. La soledad detrás de la puerta cerrada de una habitación particular y con un teléfono celular a mano es una situación más segura y menos riesgosa que compartir el terreno común del ámbito doméstico.

Cuanto más atención y esfuerzos de aprendizaje consumen la proximidad de tipo virtual, menos tiempo se dedica a la adquisición y ejercicio de las habilidades que la proximidad no-virtual requiere. Tales habilidades caen en desuso: son evitadas, olvidadas o directamente jamás aprendidas, o se recurre a ellas cuando no queda más remedio y a regañadientes. El despliegue eventual de tales facultades puede representar un desafío sumamente incómodo e incluso insalvable, lo que no hace más que convertir a la proximidad virtual en una opción más tentadora. Una vez encarado, el pasaje de la proximidad no-virtual a la de tipo virtual toma velocidad propia. Parece autoperpetuarse; también se autoacelera.

[11] Michael Schluter y David Lee, *The R Factor*, Londres, Hoder and Stoughton, 1993, pp. 15, 37.

"A medida que la generación que se crió con la red alcanza la edad de salir, las citas por Internet comienzan a florecer. Y no se trata de un último recurso. Es una actividad recreativa. Es entretenimiento."

Así lo cree Louise France[12] y concluye que para los corazones solitarios de hoy, las discotecas y los bares de solos y solas no son más que un recuerdo lejano. No han adquirido (y no temen no haberlo hecho) suficientes habilidades sociales como para hacer amigos en lugares semejantes. Además, las citas por Internet tienen ventajas que los encuentros personales no tienen, ya que en estos últimos, una vez roto el hielo, éste seguirá roto o derretido de una vez y para siempre. Pero con las citas por Internet no ocurre lo mismo. Como lo confesara un entrevistado de 28 años en un estudio de la Universidad de Bath, "uno siempre puede oprimir 'borrar'. No hay nada más fácil que no responder un *e-mail*". France comenta: los usuarios que recurren a los encuentros *on-line* pueden darse cita *sin riesgos*, con la certeza de que siempre pueden volver al mercado para otra ronda de compras. O como sugiere el doctor Jeff Gavin de la Universidad de Bath, citado por France, en Internet uno puede citarse "sin temor a repercusiones en el 'mundo real'". O así es al menos como uno se siente cuando entra a Internet para comprar compañeros: igual que cuando hojea las páginas de un catálogo de ventas por correo "sin obligación de compra" que garantiza en la cubierta el "reembolso en caso de quedar insatisfecho".

La finalización a demanda –instantánea, sin inconvenientes, sin pérdidas ni remordimientos– es la mayor de las ventajas de las citas por Internet. En un mundo de cambios fluidos, valores cambiantes y reglas eminentemente inestables, la reducción de los riesgos combinada con la aversión a descartar otras opciones es lo único que queda de una elección racional. Y las citas por Internet, a diferencia de las molestas negociaciones de acuerdos mutuos, cumple a la perfección (o casi) con los requisitos de los nuevos estándares de elección racional.

[12] Louise France, "Love at first site", en *Observer Magazine*, 30 de junio de 2002.

Los centros comerciales se han esforzado mucho en reclasificar las tareas de supervivencia para convertirlas en entretenimiento y diversión. Aquello que solía ser soportado y padecido como una sumatoria de rencor y repulsión sólo por la insoluble presión de la necesidad, se ha investido del poder seductor que le confiere la promesa de placeres incalculables y de riesgo predecible. Lo que los paseos de compras hicieron por las tareas domésticas, Internet lo hizo por las negociaciones de pareja. Pero si bien mitigar las necesidades y las presiones de la "mera supervivencia" era imprescindible para asegurar el éxito de los centros comerciales, las citas por Internet jamás hubiesen tenido éxito sin el apoyo y la ayuda de la desaparición de las relaciones de tiempo completo, el compromiso y la obligación de "estar allí cada vez que me necesites", de la lista de condiciones indispensables de una pareja.

La responsabilidad por la eliminación de esas condiciones no puede ser adjudicada a la puerta virtual de las citas electrónicas. El agua que corrió bajo el puente de la sociedad individualizada líquida y moderna ha hecho de los compromisos a largo plazo un terreno fangoso, y de la obligación de asistencia mutua de tipo "venga lo que venga", una perspectiva que no resulta ni realista ni merecedora de mayores esfuerzos.

La supuesta llave de la felicidad de todos, y el explícito propósito de los políticos, es el crecimiento del Producto Bruto Interno (PBI). Y el PBI es medido en función de la suma total de dinero gastada por la población.

Jonathan Rowe y Judith Silverstein escriben: "Despojado del exitismo y la euforia, el crecimiento implica simplemente 'gastar más dinero'. Y a dónde vaya a parar ese dinero y por qué no tiene la menor importancia".[13]

[13] Jonathan Rowe y Judith Silverstein, "The GDP myth: why 'growth' isn't always a good thing", en *Washington Monthly*, marzo de 1999.

De hecho, la mayor parte del dinero que se gasta, y una parte aún mayor del crecimiento de ese gasto, termina financiando la lucha contra los equivalentes de la sociedad de consumo de las "dolencias iatrogénicas", problemas causados por la exacerbación y luego aplacamiento de carencias y caprichos del pasado. La industria de alimentos de los Estados Unidos gasta alrededor de 21.000 millones de dólares anuales en sembrar y cultivar el deseo de productos más sofisticados, exóticos y supuestamente más sabrosos, mientras que la industria de las dietas y la pérdida de peso gana 32.000 millones de dólares al año, y la inversión en tratamientos médicos, en gran medida necesarios para luchar contra el flagelo de la obesidad, se duplicará a lo largo de la próxima década. Los habitantes de la ciudad de Los Ángeles gastan en promedio unos 800 millones al año en combustible, a la vez que los hospitales registran un récord de admisión de pacientes con problemas de asma, bronquitis, y otros males respiratorios causados por la contaminación del aire, lo que hace que su ya astronómica facturación rompa nuevas marcas. Mientras consumir (y gastar) más que ayer pero (así se espera) menos que mañana siga siendo el camino soberano hacia la solución de todos los problemas sociales, y mientras el cielo sea el único límite para el poder magnético de las sucesivas atracciones consumistas, los cobradores de deudas impagas, las compañías de seguros y los inadaptados carcelarios seguirán siendo los mayores contribuyentes al crecimiento del PBI. Es imposible medir con exactitud el enorme y creciente papel que juega en el crecimiento del PBI el estrés emanado de las preocupaciones que consumen nuestras vidas de modernos consumidores líquidos.

El método más aceptado para calcular el "producto bruto" y su crecimiento, y en particular el guarismo fetiche que la política actual extrae de él, descansa sobre una presunción no verificada y rara vez explicada abiertamente, a pesar de las repetidas impugnaciones de la que es objeto. Según dicha presunción, la suma total de la felicidad humana aumenta a medida que mayor cantidad de dinero cambia de manos. En una sociedad de mercado, el dinero cambia

de manos en múltiples ocasiones. Por mencionar apenas algunos de los patéticos ejemplos señalados por Jonathan Rowe,[14] el dinero cambia de manos cuando alguien queda inválido como consecuencia de un accidente y el automóvil en cuestión es un amasijo de hierros retorcidos que no puede ser reparado, cuando los abogados presentan sus cargos al ocuparse de un caso de divorcio o cuando la población instala filtros de agua o decide directamente comprar agua embotellada porque la que sale del grifo se ha vuelto intomable. Y en todos estos casos y tantos otros similares, el "producto bruto" crece, y los políticos al mando, los economistas de turno y sus grupos de expertos se regocijan.

El modelo de PBI que domina (de hecho, que monopoliza) la manera como los miembros de una sociedad líquida moderna, consumista e individualizada piensan el bienestar o el "bien social" (en las raras ocasiones en que sus propias preocupaciones acerca de cómo tener una vida exitosa y feliz les dejan tiempo para tales consideraciones) es notable no tanto por sus clasificaciones erróneas o tergiversadas, sino por lo que directamente deja fuera de ellas, por todo aquello que elimina de plano de sus consideraciones y sus cálculos, restando de esa manera y en la práctica toda relevancia real al tema de la riqueza nacional y el bienestar individual y colectivo.

Así como los Estados modernos omniordenadores y omniclasificadores no podían tolerar a los "hombres sin amo", y así como los imperios modernos en expansión y ávidos de territorios no podían tolerar la tierra "sin dueño", los mercados modernos no toleran de buen grado las "economías de no-mercado": un tipo de vida que se reproduce a sí misma sin dinero que cambie de manos.

Para los teóricos de la economía de mercado, ese tipo de vida no cuenta y, por lo tanto, no existe. Para los practicantes de la sociedad de mercado, constituye una afrenta y un desafío: un espacio

[14] Jonathan Rowe, "Z zycia ekonomistow", en *Obywatel 2* (2002), originalmente publicado en julio de 1999.

aún no conquistado, una flagrante invitación a la invasión y la conquista, una tarea inconclusa que reclama acciones inmediatas.

Para demostrar la naturaleza provisoria de todo *modus coexistendi* posible entre las economías de mercado y las de no-mercado, los teóricos aplican a estas formas o fragmentos de vida autorreproductivas nombres que sugieren su anormalidad e inminente desaparición. La gente que se las arregla para producir lo que necesita para sostener su estilo de vida y, por lo tanto, no necesita realizar visitas periódicas a los comercios son entonces personas que "viven al día", cuya existencia sólo cobra sentido por lo que les falta o necesitan: una existencia primitiva y miserable que precede al "despegue económico" con el que se inicia la vida *normal*, que obviamente no necesita calificativo alguno. Toda instancia en la que un bien cambia de manos sin intercambio de dinero queda relegada a la nebulosa de las "economías informales", una vez más la parte connotada de una oposición cuya contraparte normal (a saber, los intercambios mediados por el dinero) no necesita denominación.

Los practicantes de la economía de mercado hacen todo lo posible por triunfar en esos lugares donde han fracasado los expertos en *marketing*. La expansión es tanto horizontal como vertical, extensiva e intensiva: no sólo hay que conquistar esas tierras que se aferran a su estilo de vida "de la mano a la boca", sino también la parte informal de la economía de pueblos ya convertidos al credo de compra/consumo. Las formas de vida no monetarias deben ser destruidas para que quienes confiaban en ella enfrenten la decisión de comprar o morirse de hambre (aunque nadie les garantiza que una vez convertidos al consumismo no les ocurra de todos modos). Se demostrará que los aspectos de la vida todavía no comercializados entrañan peligros que sólo pueden ser conjurados gracias a la compra de herramientas o a la contratación de servicios, o se los denunciará en tanto inferiores, repulsivos y, en definitiva, degradantes. Y como tales, son denunciados.

La ausencia más ostensible en los cálculos económicos de los teóricos, y que a la vez encabeza la lista de blancos de guerra co-

mercial de los practicantes del mercado, es el enorme sector de lo que A. H. Halsey denominó "economía moral", el intercambio familiar de bienes y servicios, ayuda vecinal y cooperación entre amigos: todas aquellas razones, impulsos y acciones con los que están entretejidos los lazos humanos y los compromisos duraderos.

El único personaje digno de la atención de los teóricos, por ser quien mantiene aceitadas las ruedas del crecimiento económico, es el *homo œconomicus*, ese actor solitario, autorreferente y sólo preocupado por sí mismo que busca el trato más ventajoso y se guía por sus "elecciones racionales", atento a no ser presa de ninguna emoción que conspire con sus ganancias monetarias y en cuyo mundo vital pululan otros personajes que lo único que comparten son estas virtudes. El único personaje que los practicantes del mercado son capaces de reconocer y aceptar es el *homo consumens*, ese comprador solitario, autorreferente y sólo preocupado por sí mismo que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para la soledad y reniega de cualquier otro tratamiento, un personaje que sólo reconoce como comunidad necesaria de pertenencia a ese enjambre de compradores que atestan los centros comerciales, un personaje en cuyo mundo vital pululan otros personajes que no comparten más que estas virtudes.

Der Mann ohne Eigenschaften –el hombre sin atributos– de la modernidad temprana ha madurado hasta convertirse en (¿o ha sido desplazado por?) *Der Mann ohne Verwandtschaften*, el hombre sin ataduras.

El *homo œconomicus* y el *homo consumens* son hombres y mujeres *sin ataduras sociales*. Son los miembros ideales de la economía de mercado y hacen las delicias de los guardianes del PBI.

También son ficciones.

A medida que las barreras artificiales contra el libre mercado son quebradas y las naturales son erradicadas o destruidas, la expansión horizontal/extensiva de la economía de mercado parece estar a punto de completarse. Pero la expansión vertical/intensiva lejos

está de haber terminado, y uno se pregunta si tal cosa es posible, o siquiera concebible.

Si las tensiones generadas por la economía de mercado no alcanzan niveles explosivos es sólo gracias a la válvula de seguridad de la "economía moral". Si los sobrantes humanos producidos por la economía de mercado no se vuelven inmanejables es sólo gracias al colchón de esa "economía moral". De no ser por la intervención correctiva, mitigadora, moderadora y compensatoria de la economía moral, la economía de mercado dejaría al descubierto su instinto autodestructivo. El milagro diario de salvación/resurrección de la economía de mercado es fruto de su fracaso en seguir ese instinto hasta sus últimas consecuencias.

Si el *homo œconomicus* y el *homo consumens* son los únicos admitidos en el mundo regido por la economía de mercado, un número considerable de seres humanos queda excluido de la lista de candidatos que reúnen los requisitos necesarios para acceder a un permiso de residencia permanente, y pocos o ninguno tienen derecho a gozar del estatus de residentes legítimos en todo momento y en toda ocasión. Pocos o ninguno logran escapar de esa zona gris que el mercado desdeña y que gustosamente desterraría o extirparía de raíz del mundo que gobierna.

Aquello que desde el punto de vista de la conquista de los mercados –conquista ya alcanzada o aún en curso– es una "zona gris", para sus habitantes conquistados, conquistados a medias o a punto de serlo es una comunidad, un vecindario, un círculo de amigos, compañeros de vida y de por vida: un mundo donde la solidaridad, la comprensión, el intercambio, la ayuda mutua y la compasión (todas nociones ajenas al pensamiento económico y aborrecibles para la economía práctica) dejan en suspenso o dan la espalda a las elecciones basadas en la racionalidad y la búsqueda del propio interés individual. Un mundo cuyos habitantes no son competidores ni objetos de uso y consumo, sino compañeros (que ayudan, que reciben ayuda) en el constante e interminable esfuerzo conjunto de construir una vida en común y de hacer que esa vida en común sea más fácil.

La necesidad de la solidaridad parece resistir y sobrevivir a los embates del mercado, y no precisamente porque el mercado ceje en sus intentos. Siempre que hay necesidad, existe una oportunidad de lucro, y los expertos en *marketing* aguzan su ingenio al punto de sugerir que la solidaridad, una sonrisa amigable, la unión o la ayuda en caso de necesidad, pueden ser compradas en un mostrador. Siempre tienen éxito, y siempre fracasan. Los sucedáneos comprados son incapaces de reemplazar los lazos humanos. En su versión comercial, los lazos se transforman en bienes, es decir que son transferidos a otra esfera, regida por el mercado, y dejan de ser lazos capaces de satisfacer esa unión que sólo se concibe y mantiene viva con más unión. La cacería de los mercados en pos del capital escondido e inexplotado de la socialidad humana[15] no puede tener éxito.

Cuando la "zona gris" de la solidaridad humana, de la amistad y el compañerismo se observa a través del cristal de un mundo ordenado, funcional y bien construido, parece el reinado de la *anarquía*.
El concepto de "anarquía" está cargado de una historia esencialmente antiestatista. Desde Godwin hasta Kropotkin, pasando por Proudhon y Bakunin, los teóricos de la anarquía y los fundadores de los movimientos anarquistas utilizaron el término "anarquía" para dar nombre a una sociedad alternativa, y como antónimo de un orden coercitivo y apoyado en el poder. La sociedad alternativa que postularon se diferenciaba de la ya existente en cuanto carecía de Estado, epítome del poder intrínsecamente corrupto e inhumano. Una vez que el Estado fuese desmantelado y eliminado, los seres humanos recurrirían (¿regresarían?) a los valores de la ayuda

[15] Acerca del concepto de "socialidad", véase *Postmodern Ethics*, Cambridge, Polity, 1993, p. 119 [trad. esp.: *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004]. La yuxtaposición de "socialidad" y "socialización" es paralela a la de "espontaneidad" y "manejo". "La socialidad ubica la singularidad por sobre la regularidad, y lo sublime por sobre lo racional, y en consecuencia es por lo general inhóspita para las normas, vuelve problemática la redención discursiva de las normas y cancela el significado instrumental de la acción."

mutua, utilizando, como Mikhail Bakunin no dejaba de repetir, sus dotes naturales para pensar y rebelarse.[16]

La cólera de los anarquistas del siglo XIX se ensañaba con el Estado, para ser más precisos con el Estado *moderno*, una novedad para la época que no estaba aún lo suficientemente afianzada como para argumentar legitimidad histórica o para confiar en la obediencia rutinaria. El Estado se esforzó por lograr un control meticuloso y ubicuo de todos aquellos aspectos de la vida humana que los poderes del pasado habían dejado en manos de los recursos y modos colectivos particulares. Reclamó el derecho de interferir en áreas de las cuales los poderes anteriores, por opresivos y explotadores que fueran, se habían mantenido al margen, y concibió los medios para hacerlo. Se abocó en especial al desmantelamiento de *les pouvoirs intermediaires*, es decir, de las formas preexistentes de autonomía local, autoafirmación y autogestión comunales. Sitiadas, las formas habituales de resolver los problemas y conflictos generados por la vida comunitaria parecían ser la punta de lanza del movimiento anarquista, ya que estaban instaladas y eran de hecho "naturales". También se creyó que podían ser autosustentables y plenamente capaces de mantener el orden cualesquiera que fueran las condiciones o circunstancias sociales y en tanto y en cuanto fuesen protegidas de imposiciones emanadas del Estado. La anarquía, es decir, una sociedad sin Estado ni sus armas de coerción, fue imaginada como un orden no coercitivo, en el cual la necesidad no estaba en conflicto con la libertad, ni la libertad se interponía en el camino de los prerrequisitos necesarios para la vida en común.

La *Weltanschauung* anarquista de los primeros años tenía un fuerte aroma nostálgico que compartía con el socialismo utópico de la época (las enseñanzas de Proudhon y Weitling evidencian la

[16] Véase el notablemente lúcido estudio de Valentina Fedotova, "Anarkhia i poriadok" [Anarquía y orden], en *Voprosi Filosofii 5*, 1997, recientemente reeditado en una colección de estudios de la autora del mismo título (Editorial URSS, 2000, pp. 27-50).

íntima afinidad entre ambos): el sueño de deshacer el camino andado desde el nacimiento de una nueva forma moderna de poder social y capitalismo (es decir, la separación del negocio de la estructura familiar) para regresar a una acogedora intimidad de unidad comunal de sentimientos y acciones, más idealizada que verdaderamente libre de conflictos. Fue esta forma temprana, nostálgica y utópica de la anarquía la que se instaló en las conciencias de la sociedad moderna y la que inspiró la mayoría de las interpretaciones que hicieron de ella las ciencias políticas.

Pero el pensamiento anarquista tuvo otro significado, menos ceñido a una época, que permaneció escondido detrás de su ostensible rebelión contra el Estado y que por eso mismo fue pasado por alto. Ese otro significado se ajusta a la idea de *communitas* de Victor Turner:

> Es como si hubiese aquí dos "modelos" principales de interrelaciones humanas yuxtapuestos y alternantes. El primero es el de la sociedad como sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico de posiciones político-legal-económicas. [...] El segundo [...] es el de la sociedad como una *communitas* desestructurada, rudimentariamente estructurada o relativamente indiferenciada, una comunidad o incluso una comunión igualitaria de individuos que se someten juntos a la autoridad ritual de sus mayores.[17]

Turner utilizó el lenguaje de la antropología y planteó el tema de la *communitas* dentro del campo habitual de la problemática antropológica y como parte de las preocupaciones que hacen a los diferentes modos los conglomerados humanos ("sociedades", "culturas") aseguran su perdurabilidad y autorreproducción continua. Pero los dos modelos que Turner describe pueden no ser interpretados como dos tipos de sociedades diferentes, sino como representaciones

[17] Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Nueva York, Routledge, 1969, p. 96 [trad. esp.: *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988].

de formas complementarias de coexistencia humana que se combinan en proporciones variables en todos y cada uno de los conglomerados humanos duraderos.

Ninguna variedad de coexistencia humana está estructurada por completo, ninguna diferenciación interna lo abarca todo, lo comprende todo ni está libre de ambivalencias, ninguna jerarquía es total y estática. La lógica de las categorías no se adecua bien a la diversidad y el desorden de las interacciones humanas. Todo intento de estructuración abarcadora deja numerosos "cabos sueltos" e implicaciones polémicas, produce puntos ciegos, zonas indefinidas, ambigüedades y tierras de nadie inexploradas y sin cartografía oficial. Todas esas sobras del esfuerzo ordenador constituyen el dominio de la espontaneidad humana, de la experimentación y la auto-determinación. La *communitas* es, para bien o para mal, la contracara de toda *societas*, y en ausencia de la *communitas* (ausencia difícilmente imaginable), la *societas* se desintegraría. Son la *societas*, con sus rutinas, y la *communitas*, con su anarquía, las que *juntas*, en cooperación reticente y conflictiva, marcan la diferencia entre el orden y el caos.

La tarea que la institucionalización, ejercitando su brazo coercitivo, hace a medias o no logra realizar queda en manos de la espontánea capacidad inventiva de los seres humanos para reparar y completar. Desprovista de la comodidad que aporta la rutina, la creatividad (como señaló Bakunin) sólo cuenta con dos facultades humanas: la capacidad para pensar y la tendencia a (y el coraje para) rebelarse. El ejercicio de cualquiera de estas dos habilidades entraña numerosos riesgos y, a diferencia de la rutina, institucionalmente arraigada y protegida, poco puede hacerse para reducir esos riesgos o hacerlos desaparecer. La *communitas* (que no debe ser confundida con las contrasociedades que se adjudican el nombre de "comunidades" pero que reproducen los métodos de la *societas*) habita en la tierra de la incertidumbre, y no lograría sobrevivir en ninguna otra parte.

La supervivencia y el bienestar de la *communitas* (y por lo tanto, e indirectamente, también de la *societas*) dependen de la imagina-

ción humana, de su inventiva y coraje para *romper* la rutina y aventurarse por caminos *inexplorados*. En otras palabras, depende de la habilidad humana para vivir en riesgo y aceptar responsablemente sus consecuencias. En estas habilidades descansa la "economía moral" –cuidado y ayuda mutuos, vivir *para* el otro, tejer la trama del compromiso humano, ajustar y corregir los lazos interhumanos, transformar los derechos en obligaciones, compartir la responsabilidad del destino y el bienestar de todos–, indispensable para rellenar los agujeros abiertos, empresa siempre inconclusa de la estructuración, y contener la inundación que ella ha desatado.

La invasión y colonización de la *communitas*, sede de la moral económica, a manos de las fuerzas del mercado de consumo, representa el mayor de los peligros que amenazan hoy a la unión humana.

El blanco principal del ataque de los mercados son los humanos en cuanto *productores*. Una vez conquistada y colonizada toda la tierra, sólo los *consumidores* obtendrán su permiso de residencia. El difuso albergue donde se alojaban las condiciones de vida compartida será clausurado y desmantelado. Los modelos de vida, así como los tipos de vínculos que los sostienen, sólo estarán disponibles bajo la forma de "bienes". Así como el Estado, obsesionado por el orden, combatió (no sin riesgo para sí mismo) a la anarquía, sello distintivo de la *communitas*, por la amenaza que ésta implicaba para la rutina asistida por el poder, el mercado consumista, obsesionado por el lucro, también combate la anarquía por su escandalosa capacidad productiva y el potencial de autosuficiencia que supuestamente podría desprenderse de ella. Es justamente porque la economía moral tiene tan poca necesidad de los mercados que las fuerzas del mercado se han alzado en armas contra ella.

En esa guerra se ha desplegado una doble estrategia.

Primero, todos los aspectos posibles de economía moral independiente de los mercados es cosificada hasta cobrar el aspecto de un objeto de consumo.

Segundo, todo elemento de la economía moral de la *communitas* que resista dicha cosificación es considerado irrelevante para la prosperidad de la sociedad de consumo. Se lo despoja de todo valor, en una sociedad entrenada para medirlo todo en términos pecuniarios e identificar el valor con el precio que figura en las etiquetas de bienes y servicios vendibles y comprables. Por último, se lo corre de la atención pública (y se espera que también de la individual) borrándolo de las cuentas públicas indicadoras del bienestar humano.

El resultado de esta guerra actual no está ni remotamente definido, aunque hasta el momento la ofensiva proviene de uno solo de los bandos, mientras que el otro se encuentra en permanente retirada. La *communitas* ha perdido mucho terreno, y los almacenes de barrio que sueñan con convertirse en centros comerciales florecen donde una vez eran ellos los que cosechaban.

Perder terreno es un suceso ominoso y potencialmente desastroso en el desarrollo de una guerra, pero el factor que en definitiva decide el resultado de las hostilidades es siempre la habilidad de las tropas para luchar. El terreno es más fácil de recobrar que el ánimo cuando se ha perdido, y que la confianza en los objetivos y probabilidades de la resistencia cuando ha flaqueado. Es esto precisamente lo que augura un destino más oscuro para la economía moral.

El éxito principal y más trascendente de la ofensiva del mercado hasta el momento ha sido la gradual (pero de ninguna manera completa o irremontable) aunque sistemática erosión de las habilidades de socialidad. En términos de relaciones interpersonales, los actores carentes de entrenamiento funcionan cada vez más seguido en "modalidad de agencia", actuando de forma heterónoma, siguiendo instrucciones explícitas o subliminales, y guiados principalmente por el deseo de cumplir las órdenes al pie de la letra y por el miedo a apartarse de los modelos en boga. El magnetismo seductor del comportamiento heterónomo redunda sobre todo en un abandono de las responsabilidades: una receta autorizada que viene en un mismo paquete junto con un acta que nos libera de la nece-

sidad de tener que responder por los resultados adversos de su aplicación.

El retroceso de las habilidades de socialidad se ve fogoneado y acelerado por la tendencia, inspirada por el modelo de vida consumista dominante, a tratar a los otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de "costo-beneficio". A lo sumo, los otros son valuados en tanto compañeros-en-la-esencialmente-solitaria-tarea del consumir, compañeros de alegrías consumistas, cuya presencia y activa participación pueden intensificar dichos placeres. Perdido por el camino ha ido quedando el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos únicos e irrepetibles, así como la preocupación por el cuidado de la propia y ajena especificidad y originalidad. La solidaridad humana es la primera baja de la que puede vanagloriarse el mercado de consumo.

3. SOBRE LA DIFICULTAD DE AMAR AL PRÓJIMO

El precepto que exige "ama a tu prójimo como a ti mismo", dice Freud (en *El malestar en la cultura*),[1] es uno de los fundamentales de la vida civilizada. Y es también el más opuesto a la clase de razón que promueve la civilización: la razón del autointerés y de la búsqueda de la propia felicidad. Ese precepto fundante de la civilización sólo puede ser aceptado, adoptado y practicado si uno se rinde ante la admonición teológica *credere quia absurdum*, creerlo porque es absurdo.

De hecho, basta con preguntar "¿por qué debería hacerlo?, ¿qué beneficio me reportaría?" para percibir el absurdo carácter de la exigencia de amar a nuestro prójimo, a cualquier prójimo, por el solo hecho de ser nuestro prójimo. Si amo a alguien, es porque esa persona debe merecerlo de alguna manera... "Y lo merece si en ciertos sentidos importantes es tan semejante a mí como para que pueda amarme a mí mismo amándola a ella; y lo merece si es más perfecta que yo mismo como para que pueda amar en ella el ideal de mi propia persona... Pero si esa persona me resulta extraña y no puede atraerme gracias a su propio valor o a la importancia que pueda haber cobrado en mi vida emocional, me resultará muy difícil amarla." Y la exigencia resulta aún más molesta e insensata, ya que con frecuencia no logro descubrir ninguna evidencia de que esa persona extraña a la que supuestamente debo amar me ame o muestre por mí siquiera "una mínima consideración". "En el mo-

[1] Sigmund Freud, "Civilization and its Discontents", en *The Standard Edition..., op. cit.*, 1961 [trad. esp.: "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, t. 21, Buenos Aires, Amorrortu , 1979].

mento en que le convenga, no vacilará en herirme, burlarse de mí, calumniarme y demostrarme que tiene más poder que yo…"

Y sí, Freud se pregunta "¿qué sentido tiene un precepto enunciado de manera tan solemne si su cumplimiento no puede ser recomendado como algo razonable?". Buscando una respuesta, uno está tentado de concluir, contrariamente al sentido común, que "ama a tu prójimo" es "un mandamiento que en realidad está justificado por el hecho de que no hay nada más que contrarreste tan intensamente la naturaleza humana original". Y cuanto menos se obedezca una norma, tanto más obstinadamente se la enunciará. Y el mandato de amar al prójimo es, tal vez, el que probablemente menos se obedecerá. Cuando un converso en ciernes le pidió al sabio talmúdico Rabbi Hillel que le explicara la enseñanza de Dios en el tiempo que fuera capaz de permanecer parado sobre un solo pie, el sabio replicó que "ama a tu prójimo como a ti mismo" era la única respuesta completa, que concentraba la totalidad de los mandamientos divinos. Aceptar ese mandamiento implica un salto a la fe, un salto decisivo, por el cual un ser humano se despoja de la coraza de los impulsos y predilecciones "naturales", adopta una postura alejada y opuesta a su naturaleza y se convierte en un ser "no-natural" que, a diferencia de las bestias (y, por cierto, de los ángeles, tal como señaló Aristóteles), es lo que distingue al ser humano.

La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acta de nacimiento de la humanidad. Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son tan sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista o evaluara su completud.

Amar al prójimo requiere un salto hacia la fe; sin embargo, el resultado es el acta de nacimiento de la humanidad. Y también representa el aciago paso del instinto de supervivencia hacia la moralidad.
Ese paso convierte a la moralidad en una parte, y tal vez en una *conditio sine qua non*, de la supervivencia. Con ese ingrediente, la supervivencia de *un humano* se transforma en la supervivencia de la *humanidad* en el ser humano.

"Ama a tu prójimo como a ti mismo" implícitamente presenta el amor a sí mismo como algo que se da de manera no problemática, algo que siempre estuvo en ese sitio. El amor a sí mismo es pura supervivencia, y la supervivencia no necesita mandatos, ya que las otras criaturas vivas (no humanas) se las arreglan perfectamente sin ellos. Amar al prójimo como a uno mismo hace que la supervivencia *humana* sea distinta a la supervivencia de todas las otras criaturas vivas. Sin esa extensión/trascendencia del amor a sí mismo, la prolongación de la vida física, orgánica, no llega a ser, por sí misma, una supervivencia *humana*; no es la clase de supervivencia que distingue a los humanos de las bestias (y, no debemos olvidarlo, de los ángeles). El precepto de amar al prójimo desafía a los instintos determinados por la naturaleza; pero también desafía el sentido de la supervivencia establecido por la naturaleza, y el del amor a uno mismo, que lo resguarda.

Amar al prójimo no es un ingrediente básico del instinto de supervivencia, pero tampoco es un ingrediente básico el amor a uno mismo como modelo del amor al prójimo.
¿Qué significa el amor a uno mismo? ¿Qué es lo que amo "en mí mismo"? ¿Qué es lo que amo cuando me amo a mí mismo? Nosotros, los humanos, compartimos los instintos de supervivencia con nuestros primos cercanos, no tan cercanos y lejanos, los animales, pero cuando se trata del amor a uno mismo, nuestros caminos divergen y nos encontramos solos.

Es verdad que el amor a uno mismo impulsa a "aferrarse a la vida", a tratar con todo empeño de permanecer con vida para bien o para mal, a resistir y a luchar contra cualquier cosa que amenace con una prematura o abrupta finalización de la vida, y a proteger o, mejor aún, a reforzar nuestra capacidad y vigor para asegurar que nuestra resistencia sea eficaz. Sin embargo, en ese aspecto nuestros primos animales son maestros, expertos tan virtuosos como

el más dedicado e ingenioso adicto al estado físico y a la salud que podamos encontrar entre los seres humanos. Nuestros primos animales (salvo los "domesticados", a los que nosotros, sus amos humanos, hemos conseguido despojar de sus dotes naturales para que puedan ser más útiles para nuestra supervivencia, no para la de ellos) no necesitan consejeros expertos que les digan cómo mantenerse con vida y en buen estado. Tampoco necesitan que el amor a sí mismos los instruya transmitiéndoles que permanecer con vida y en buen estado es la actitud más correcta.

La supervivencia (la supervivencia animal, la supervivencia física y corporal) puede conseguirse sin el amor a uno mismo. ¡De hecho, puede lograrse mejor sin el amor a uno mismo que gozando de su compañía! Es posible que los caminos del instinto de supervivencia y el amor a uno mismo corran paralelos, pero también pueden correr en direcciones opuestas... El amor a uno mismo puede rebelarse *contra* la continuación de la vida. Puede instarnos a *invitar* el peligro y a darle la bienvenida a la amenaza. El amor a uno mismo puede empujarnos a *rechazar* una vida que no está a la altura de ese amor y que resulta, por lo tanto, indigna de ser vivida.

Porque lo que amamos en nuestro amor a uno mismo es la personalidad adecuada para ser amada. Lo que amamos es el estado, o la esperanza, de ser amados. De ser *objetos dignos de amor*, de ser *reconocidos* como tales, y de que se nos dé la *prueba* de ese reconocimiento.

En suma: para sentir amor por uno mismo, necesitamos ser amados. La negación del amor –la privación del estatus de objeto digno de ser amado– nutre el autoaborrecimiento. El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás. Si se emplean sustitutos para construirlo, puede haber una semejanza, por fraudulenta que sea, de ese amor. Los otros deben amarnos primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos.

¿Y cómo sabemos que no hemos sido desdeñados o considerados un caso perdido, que el amor está llegando, puede llegar, llegará, que somos dignos de él y por lo tanto tenemos derecho a permitirnos el *amour de soi*, y a gozar de él? Lo sabemos, creemos saberlo, y cuando nos hablan y nos escuchan confirmamos que nuestra convicción era acertada. Cuando se nos escucha atentamente, con un interés que delata y señala la voluntad de responder, suponemos que somos *respetados*. Es decir, suponemos que lo que pensamos, hacemos o nos proponemos hacer tiene importancia.

Si otros me respetan, obviamente debe haber "en mí" algo que sólo yo puedo ofrecerle a los otros; y obviamente existen esos otros, sin duda, a quienes les gustará y agradecerán el ofrecimiento. Soy importante, y lo que digo y pienso también es importante. No soy un cero, alguien a quien se puede reemplazar y desechar fácilmente. Yo "hago una diferencia", y no sólo para mí mismo. Lo que digo y lo que soy realmente importa, y no se trata tan sólo de una fantasía mía. Sea cual fuere el mundo que me rodea, ese mundo sería más pobre, menos interesante y menos promisorio si yo súbitamente dejara de existir o me marchara a otra parte.

Si eso es lo que nos convierte en adecuados y dignos objetos del amor a uno mismo, entonces la demanda de "ama al prójimo como a ti mismo" (es decir, suponer que el prójimo desea ser amado por las mismas razones que nos inducen a amarnos a nosotros mismos) implica el deseo del prójimo de que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irreemplazable y no desechable. Esa exigencia nos insta a suponer que el prójimo sin duda representa esos valores, al menos mientras no se pruebe lo contrario. Amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos significaría entonces *respetar el carácter único de cada uno*, el valor de nuestras diferencias que enriquecen el mundo que todos habitamos y que lo convierten en un lugar más fascinante y placentero, ya que amplían aún más su cornucopia de promesas.

En una escena del filme más humano de Andrzej Wajda –*Korczak*–, Janusz Korczak (seudónimo literario del gran pedagogo Henryk Goldzsmit), un héroe fílmico absolutamente humano, recuerda

los horrores de las guerras libradas durante la vida de su sufrida generación. Por supuesto, recuerda las atrocidades y las condena y las aborrece tal como esos actos inhumanos merecen ser condenados y aborrecidos. Sin embargo, lo que más horror le produce es el recuerdo de un hombre borracho que patea a un niño.

En nuestro mundo obsesionado con las estadísticas, los promedios y las mayorías, tendemos a medir el grado de inhumanidad de las guerras por medio del número de víctimas. Tendemos a medir el mal, la crueldad, el escarnio y la infamia de la victimización por medio del número de víctimas. Pero en 1944, en medio de la guerra más criminal en la que se hayan enzarzado los seres humanos, Ludwig Wittgenstein señaló:

> Ningún grito atormentado puede ser mayor que el grito de un solo hombre.
>
> O mejor, *ningún* tormento puede ser mayor que el que puede sufrir un solo ser humano.
>
> Todo el planeta no puede sufrir un tormento mayor que una *sola* alma.

Medio siglo más tarde, presionada por Leslie Stahl de la cadena de televisión CBS, quien la interrogaba acerca del medio millón de niños que murieron como resultado del constante bloqueo estadounidense a Irak, Madeleine Albright, entonces embajadora estadounidense ante las Naciones Unidas, no negó la acusación y admitió que había sido "difícil tomar esa decisión". Pero la justificó: "pensamos que valió la pena pagar ese precio".

Seamos justos: Albright no estaba ni está sola en su razonamiento. "No se puede hacer una tortilla sin cascar huevos" es la excusa favorita de los visionarios, de los voceros de las visiones respaldadas oficialmente y de los generales que actúan a instancias de esos voceros. Esa fórmula se ha convertido, con el paso de los años, en un verdadero lema de nuestros valientes tiempos modernos.

Quienes sean esos "nosotros" que "pensamos", en cuyo nombre habló Albright, su clase de juicio, de extrema y fría crueldad, es

exactamente lo que despertó la oposición de Wittgenstein y lo que consternó, indignó y repugnó a Korczak, decidiéndolo a construir toda una vida basada en esa repugnancia.

La mayoría de nosotros coincidiría en que el sufrimiento sin sentido y el dolor infligido insensatamente no pueden tener excusa y no serían defendibles ante ningún tribunal, pero menos están dispuestos a admitir que matar de hambre o causar la muerte a un solo ser humano no es ni puede ser "un precio que valga la pena pagar", por "sensata" o incluso noble que pueda ser la causa por la que se paga. El precio no puede ser nunca la humillación o la negación de la dignidad humana. No se trata tan sólo de que la vida digna y el respeto debido a la humanidad de cada ser humano se combinan para constituir un valor supremo que no puede ser superado ni compensado por cualquier volumen ni cantidad de otros valores, sino que *todos los otros valores solamente son valores en cuanto sirven a la dignidad humana y promueven su causa.* Todas las cosas valiosas de la vida humana son tan sólo vales de compra para ese valor que hace que la vida sea digna de ser vivida. Quien busque la supervivencia asesinando la humanidad de otro ser humano sólo consigue sobrevivir a la muerte de su propia humanidad.

La negación de la dignidad humana desacredita el valor de cualquier causa que necesite de esa negación para confirmarse. Y el sufrimiento de un solo niño desacredita ese valor tan radical y completamente como el sufrimiento de millones. El principio que puede resultar cierto en el caso de las tortillas se convierte en una cruel mentira cuando se lo aplica a la felicidad y el bienestar humanos.

Los biógrafos y discípulos de Korczak suelen aceptar en general que la clave de sus ideas y actos era su amor a los niños. Esa interpretación tiene sólidos fundamentos: Korczak sentía un amor apasionado e incondicional, completo y abarcativo hacia los niños, un amor capaz de sostener toda una vida con un sentido de integridad y cohesión. Sin embargo, al igual que todas las interpretaciones, ésta no abarca completamente a su objeto.

Korczak amaba a los niños como pocos de nosotros somos capaces de amar, pero *lo que amaba en los niños era su humanidad.* La humanidad en su mejor faceta: no distorsionada, no trunca, en estado puro, íntegra, completa en su infancia incipiente, colmada de una promesa aún no traicionada y de un potencial todavía no contaminado. Los potenciales portadores de esa humanidad nacen y crecen en un mundo más propenso a cortarles las alas que a alentarlos a desplegarlas para volar, y por eso, según Korczak, sólo en los niños se podía encontrar humanidad, y preservarla (por un tiempo, sólo por un tiempo) en estado prístino y completo.

Tal vez sería mejor cambiar los hábitos del mundo y hacer del hábitat humano un lugar más hospitalario para la dignidad humana, de modo que el ingreso a la vida adulta no comprometa la humanidad de los niños. El joven Henryk Goldszmit compartía las esperanzas de su siglo y creía que cambiar los abominables hábitos del mundo *estaba* en poder de los seres humanos, que era una tarea factible y viable. Pero con el correr de los años, a medida que las pilas de víctimas y los "daños colaterales", provocados tanto por las malas intenciones como por las intenciones nobles, crecieron hasta el cielo, y a medida que la necrosis y putrefacción de la carne, que suele ser también el destino de los sueños, dejaban cada vez menos espacio a la imaginación, esas elevadas esperanzas perdieron toda credibilidad. Janusz Korczak conocía perfectamente la incómoda verdad que tampoco Henryk Goldszmit ignoraba: que no existen atajos que conduzcan a un mundo hecho a la medida de la dignidad humana, dado que es improbable que "el mundo que existe realmente", construido cada día por gente ya despojada de su dignidad y desacostumbrada a respetar la dignidad humana de los otros, pueda reconstruirse según esa medida.

En nuestro mundo, la perfección no puede imponerse por ley. No es posible imponer la virtud y tampoco se puede convencer al mundo de que adopte una conducta virtuosa. No podemos hacer que el mundo sea amable y considerado con los seres humanos que lo habitan, ni que se adecue a los sueños de dignidad que anhelamos. *Pero hay que intentarlo.* Y uno lo intenta. Lo intentaría, al menos, si uno fuera el Janusz Korczak que surgió de Henryk Goldszmit.

¿Pero cómo intentarlo? Un poco como los visionarios utópicos a la vieja usanza, que, tras haber fracasado en su intento de lograr la cuadratura del círculo de seguridad y libertad dentro de la Gran Sociedad, se convirtieron en diseñadores de comunidades cercadas, centros comerciales y parques temáticos... Pero en nuestro caso, lo intentamos protegiendo la dignidad con la que nace todo ser humano de ladrones y estafadores que pretenden robarla o distorsionarla o mutilarla, y emprendiendo esa labor de protección de toda una vida cuando aún hay tiempo, durante los años de dignidad de la infancia. Trataríamos de cerrar el establo *antes* de que el caballo se desboque o sea robado.

Una manera de hacerlo –aparentemente la más razonable– es proteger a los niños de los efluvios venenosos de un mundo manchado y corrompido por la humillación y la indignidad humanas, vedándoles el acceso a la ley de la jungla que empieza del otro lado del umbral de la puerta del refugio. Cuando su orfanato fue trasladado de su ubicación de preguerra, en Krochmalna, al gueto de Varsovia, Korczak ordenó que la puerta de entrada permaneciera constantemente cerrada con llave y que las ventanas de la planta baja fueran tapiadas. Como las inminentes deportaciones hacia las cámaras de gas se convertían ya en una certeza, Korczak se opuso a la idea de cerrar el orfanato y dejar a los niños librados a su suerte para que buscaran individualmente una posibilidad de escape que quizás (y sólo quizás) alguno de ellos podría procurarse. Seguramente decidió que no valía la pena correr ese riesgo: una vez fuera del refugio, los niños conocerían tan sólo el miedo, la denigración y el odio. Perderían su valor más preciado: la dignidad. Una vez despojados de ese valor, ¿qué sentido tendría seguir viviendo? Ese valor, el más preciado de los seres humanos, el atributo *sine qua non* de la humanidad, es una vida digna, y no la supervivencia a cualquier precio.

Spielberg podría aprender algo de Korczak, el hombre, y de *Korczak*, el filme.
Algo que no sabía, o que no quiso saber, o que no quiso admitir que sabía, algo acerca de la vida humana y de esos valores que hacen que la vida sea digna de ser vivida, algo que ignoró o desconsideró en su propio relato de la inhumanidad, *La lista de Schindler*, éxito de taquilla que recibió el aplauso de nuestro mundo, que poco tiene que ver con la dignidad y donde hay una gran demanda de humillación, y que ha llegado a considerar que el propósito de la vida es sobrevivir a los demás.

El filme *La lista de Schindler* es acerca de sobrevivir a los demás, sobrevivir a cualquier precio y en cualquier circunstancia, pase lo que pase, haciendo lo que haya que hacer. La atestada sala estalla en aplausos cuando Schindler consigue bajar a su capataz del tren que está por partir hacia Treblinka. Poco importa que no haya impedido la partida del tren y que el resto de los pasajeros transportados en vagones de ganado terminen su viaje en las cámaras de gas. Y el aplauso vuelve a estallar cuando Schindler rechaza la oferta de "otros judíos" para reemplazar a "*sus* judíos", "erróneamente" marcados para el crematorio, y logra "corregir" "ese error".

El derecho del más fuerte, del más astuto, del más ingenioso o artero para hacer todo lo posible por sobrevivir a los más débiles y desafortunados es una de las lecciones más horrorosas del Holocausto.
Una lección truculenta, aterradora, pero por la misma razón rápidamente aprendida, incorporada, memorizada y aplicada. Para poder ser adoptada, esa lección primero debe ser despojada de toda connotación ética, convertida en la esencia misma de un juego de supervivencia de suma cero. La vida es sobrevivir. Viven los más fuertes. El que golpea primero sobrevive. Mientras uno es el más fuerte, puede librarse sin castigo de lo que les haya hecho a los débiles. El hecho de que la deshumanización de las víctimas deshumaniza –y devasta moralmente– a los victimarios se descarta como una irritación menor, cuando no se omite totalmente. Lo que cuenta es ponerse por encima y permanecer allí. Sobrevivir –seguir con vida– es aparentemente un valor que permanece impoluto y no es manchado por la inhumanidad que implica una vida dedicada a la supervivencia. Es un valor digno de lograrse en sí mismo, por altos que sean los precios que deban pagar los derrotados y por más profunda e irreparable que sea la depravación y la degradación de los vencedores.

Esta lección, la más inhumana y terrorífica que nos ha dejado el Holocausto, nos llega completa, con un inventario de los daños que podemos infligirles a los débiles para reafirmar las propias fuerzas. Hacer redadas, deportar, encerrar en campos de concentración o condenar a poblaciones enteras al modelo concentracionario, demostrar la futilidad de la ley con la ejecución inmediata de sospechosos, encarcelando sin juicio ni plazo de confinamiento, sembrando el terror con castigos arbitrarios y azarosos: todos estos procesos han demostrado ser útiles a la causa de la supervivencia, y por lo tanto "racionales".

La lista se amplía a medida que pasa el tiempo. Se experimenta con "nuevos y mejores" recursos y, si la prueba resulta exitosa, se suman al inventario recursos como allanar hogares o barrios enteros, arrancar de raíz montes de olivos, incendiar cosechas, destruir lugares de trabajo y medios de subsistencia por miserables que sean. Todos esos procedimientos tienden a autopropulsarse y autoexacerbarse por sí mismos. A medida que crece la lista de atrocidades cometidas, también crece la necesidad de aplicarlas cada vez con mayor determinación para impedir que las víctimas hagan oír su voz y sean escuchadas. Y a medida que las viejas estratagemas se vuelven rutinarias y se disipa el horror que han sembrado entre sus víctimas, es necesario buscar urgentemente nuevas artimañas, aún más lacerantes y horrorosas.

La victimización rara vez humaniza a sus víctimas. Ser una víctima no garantiza autoridad moral.
En una carta privada en la que objeta mis consideraciones acerca de la posibilidad de cortar la "cadena cismogenética" que tiende a transformar a las víctimas en victimarios, Antonina Zhelazkova, la

intrépida y extremadamente perceptiva etnóloga y dedicada exploradora del interminable barril de pólvora que son las hostilidades étnicas y de otras naturalezas que asolan los Balcanes, escribió:

> No acepto que las personas sean capaces de resistirse al impulso de matar después de haber sido víctimas. Usted le pide demasiado a la gente común. Es usual que una víctima se convierta en un carnicero. El pobre hombre, así como el pobre de espíritu al que uno ha ayudado, llega a odiarnos [...] porque quiere olvidar el pasado, la humillación, el dolor y el hecho de que ha logrado algo con la ayuda de alguien, gracias a la compasión de alguien pero no solo [...]. Cómo escapar del dolor y de la humillación [...] lo más natural es lograrlo matando o humillando al ejecutor o al benefactor. O encontrando a otra persona más débil para poder derrotarla.

No descartemos con ligereza la advertencia de Zhelazkova. De hecho, la humanidad común y corriente lleva todas las de perder. Las armas no hablan, y el sonido del habla humana parece ser una respuesta abominablemente débil al zumbido de los misiles y al ensordecedor estruendo de los explosivos.

La memoria es una bendición a medias. Más precisamente, es al mismo tiempo una bendición y una maldición. Puede "conservar vivas" muchas cosas de inigualable valor para el grupo y sus vecinos. El pasado es una bolsa llena de acontecimientos, y la memoria nunca los retiene a todos, y aquello que conserva o que recupera del olvido jamás es reproducido en su forma "prístina" (sea lo que fuere que eso signifique). El "pasado íntegro", y el pasado *"wie es ist eigentlich gewesen"* (tal como Ranke sugirió que debía ser relatado por los historiadores) nunca es recobrado por la memoria. Y si lo fuera, la memoria sería para los vivos una verdadera desventaja más que un valor. La memoria *selecciona* e *interpreta*, y *qué* debe seleccionarse y *cómo* debe interpretarse es un tema discutible y objeto de continuos debates. La resurrección del pasado, el mantenerlo vivo, sólo puede lograrse por medio de un activo trabajo de la memoria que seleccione, reprocese y recicle.

En *The Ethical Demand*, Lögstrup expresó una visión más optimista de las inclinaciones naturales de los seres humanos. "Es característico de la vida humana que las personas suelan encontrarse entre sí con natural confianza", escribió. "Sólo a causa de una circunstancia especial desconfiamos de antemano de un desconocido [...]. Sin embargo, en circunstancias normales aceptamos la palabra de un desconocido y no desconfiamos de él mientras no tengamos algún motivo particular para hacerlo. Nunca sospechamos que una persona es falsa mientras no lo pesquemos en una mentira."[2]

Lögstrup concibió *The Ethical Demand* durante los ocho años siguientes a su matrimonio con Rosalie Maria Pauly, pasados en la pequeña y pacífica parroquia de la isla Funen. Con todo el respeto debido a los amistosos y sociables residentes de Aarhus, donde Lögstrup pasaría el resto de su vida enseñando teología en la universidad local, dudo de que esas ideas pudieran gestarse en su mente una vez que se estableció en la ciudad y debió enfrentarse directamente a las realidades del mundo en guerra y a la ocupación, como miembro activo de la resistencia danesa.

Las personas tienden a tejer sus imágenes del mundo con el hilo de su experiencia. A la generación actual puede resultarle rebuscada la soleada y jubilosa imagen de un mundo confiado y confiable, agudamente opuesta a la que ellos aprenden cada día y a la sugerida por los relatos de experiencia y las recomendaciones de estrategia de vida que escuchan cotidianamente. Más bien se identifican con los actos y confesiones de los personajes de la reciente oleada de programas televisivos, ávidamente vistos y enormemente populares, del tipo de *Gran Hermano, Survivor* y *The Weakest Link*. Esos programas expresan un mensaje muy diferente: *no* hay que confiar en un desconocido. La serie *Survivor* tiene un subtítulo que lo dice todo: "No confíes en nadie". Los seguidores y adictos de los *reality shows* de la televisión invertirían el veredicto de Lögstrup: "Es ca-

[2] Knud Lögstrup, *op. cit.*, p. 8.

racterístico de la vida humana que las personas suelan encontrarse entre sí con natural suspicacia".

Estos espectáculos televisivos que ganaron millones de telespectadores y que inmediatamente atraparon la imaginación general eran ensayos públicos del carácter *descartable* de los seres humanos. Transmitían indulgencia y advertencia en una sola historia: su mensaje era que nadie es indispensable, que nadie tiene derecho a su parte de los frutos del esfuerzo común por el sólo hecho de haber contribuido a él, y menos aún por ser, simplemente, miembro del equipo. La vida es un juego duro para gente dura, añadía el mensaje. Cada partida comienza de cero, los méritos pasados no cuentan, uno sólo vale según los resultados del último duelo. En cada momento, cada jugador sólo lucha por sí mismo, y para avanzar, por no hablar de alcanzar la cima, primero debe cooperar para excluir a todos los otros ansiosos por sobrevivir y ganar que le obstruyen el camino, pero debe cooperar sólo para vencer, uno a uno, a todos aquellos con los que antes había cooperado, y dejarlos atrás, derrotados, cuando ya no son más útiles.

Los otros son, en primer lugar, competidores que conspiran como suelen hacerlo los rivales: cavando trampas, tendiendo emboscadas, ansiosos de que tropecemos y caigamos. Las estrategias que ayudan a los ganadores a superar la competencia y a salir victoriosos de la despiadada batalla son de diversas clases, y oscilan entre la descarada autoafirmación y la más púdica modestia. Y, a pesar de la estrategia elegida, y de las habilidades de los sobrevivientes y los errores de los vencidos, la historia de la supervivencia está condenada a desarrollarse siempre de la misma manera monótona: *en un juego de supervivencia, la confianza, la compasión y la clemencia* (atributos fundamentales de la "expresión soberana de la vida" de Lögstrup) *son suicidas.* Si uno no es más duro e inescrupuloso que todos los demás, lo destruirán, con o sin remordimientos. Hemos regresado a la sombría verdad del mundo darwiniano: los que sobreviven son invariablemente los más aptos. O, más bien, la supervivencia es la prueba última de que uno está en buena forma.

Si los jóvenes de nuestra época fueran lectores de libros, y particularmente de libros viejos que no figuran en las listas actuales de *best-sellers,* seguramente tendrían más posibilidades de coincidir con el oscuro y nada soleado cuadro del mundo pintado por el exiliado ruso y filósofo de la Sorbona, Leon Shestov: "*Homo homini lupus* es una de las máximas más inquebrantables de la moralidad eterna. En cada uno de nuestros vecinos tememos que haya un lobo... ¡Somos tan pobres, tan débiles, se nos arruina y destruye tan fácilmente! ¡Cómo podríamos no sentir miedo!... Sólo vemos peligros y más peligros...".[3] Nuestros jóvenes repetirían, tal como lo hizo Shestov y tal como el programa *Gran Hermano* lo transmitió, elevándolo al nivel del sentido común, que éste es un mundo duro, hecho para las personas duras, un mundo de individuos que sólo pueden confiar en su propia astucia, decididos a ser más listos que sus enemigos y a superarlos. Al encontrarse con un desconocido, se requiere en primer lugar vigilancia, en segundo lugar vigilancia y en tercer lugar vigilancia. Reunirse, estar juntos y trabajar en equipos tiene sentido en tanto y en cuanto los demás contribuyan a que uno se salga con la suya. No hay razón para que el compañerismo persista luego de que los otros ya no reportan más beneficio, o reportan menos que el que reportaría deshacerse del compromiso y cancelar toda obligación hacia ellos.

A la gente joven que nació, creció o llegó a la adultez con el cambio de siglo también le resultará familiar, e incluso obvia, la descripción que Anthony Giddens ha hecho de la "relación pura".[4] En la actualidad, la "relación pura" tiende a ser la forma predominante de unión humana, que se establece "por lo que cada persona

[3] Leon Shestov, "All things are perishable", en Bernard Martin (comp.), *A Shestov Anthology,* Ohio State University Press, 1970, p. 70.

[4] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies,* Cambridge, Polity, 1992, pp. 58, 137 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad: sexualidad y erotismo en las sociedades modernas,* Madrid, Cátedra, 1992].

puede obtener" y es "continuada sólo mientras ambas partes piensen que produce satisfacción suficiente para que cada individuo permanezca en ella".

Según la descripción de Giddens, la actual "relación pura" no es,

> tal como fue antes el matrimonio, una "condición natural", cuya durabilidad se daba por hecho salvo en ciertas circunstancias extremas. Uno de los rasgos de la relación pura es que puede ser concluida, más o menos a voluntad, por cualquiera de las dos partes en cualquier momento en particular. Para que una relación tenga posibilidad de durar, es necesario el compromiso; sin embargo cualquiera que se comprometa sin reservas corre el riesgo de resultar gravemente dañado en el futuro, en caso de que la relación fuera disuelta.

El compromiso con otra persona u otras personas, particularmente un compromiso incondicional, y más aún un compromiso del tipo "hasta que la muerte nos separe", en las buenas y en las malas, en la riqueza y en la pobreza, se parece cada vez más a una trampa que debe evitarse a cualquier precio.

La gente joven dice ante algo que les gusta: "es muy *cool*".* Y el término es adecuado: los actos e interacciones de los seres humanos pueden tener muchas características, pero no deben ser cálidos y menos aún permanecer en estado de calidez o apasionamiento; las cosas están bien mientras se mantengan *cool*, y ser *cool* implica que uno está *OK*. Si uno sabe que su pareja puede decidir acabar con la relación en cualquier momento, con o sin su propio acuerdo (tan pronto como descubre que usted, como origen de potencial gozo, ha perdido todo potencial y ya no ofrece la promesa de nuevos placeres, o sólo porque el pasto parece más verde del otro lado de la cerca), invertir todos sus sentimientos en la relación siempre es una alternativa riesgosa. Invertir sentimientos profundos en la relación y jurar fidelidad implica correr un enorme riesgo: eso lo convierte

* Literalmente, el término inglés *cool* significa "fresco", "frío", "impasible", "calmo" y también se usa para indicar que algo es grato o está "en la onda". [N. de T.]

a usted en alguien *dependiente* de su pareja (aunque señalemos que la dependencia –que rápidamente ha cobrado un matiz peyorativo– es la base de la responsabilidad moral hacia el Otro, tanto para Lögstrup como para Levinas).

Para echar un poco más de sal en la herida, su dependencia –gracias a la "pureza" de su relación– tal vez no sea correspondida, y no tiene por qué serlo. Por lo tanto, *usted* está atado, pero *su pareja* es libre de marcharse, y el lazo que lo ata a usted no basta para asegurar la permanencia del otro. La conciencia compartida, y de hecho generalizada, de que todas las relaciones son "puras" (es decir frágiles, fisíparas, destinadas a durar mientras resulten convenientes, y por lo tanto con "fecha de vencimiento") no es suelo fértil para que arraigue y florezca la confianza.

Las parejas laxas y eminentemente revocables han reemplazado al modelo de la unión personal del tipo "hasta que la muerte nos separe" que aún se sostenía, bien o mal (aun cuando revelara ya un número creciente de grietas y rajaduras), en el momento en que Lögstrup dejó consignada su convicción en la existencia de la "naturalidad" y la "normalidad" de la confianza, y anunció su veredicto de que la *suspensión o cancelación de la confianza*, y no su *entrega incondicional y espontánea*, era el caso de excepción originado por circunstancias extraordinarias y que, por lo tanto, requería explicación.

La enfermiza fragilidad y la vulnerabilidad de las relaciones de pareja no son, sin embargo, los únicos rasgos de la versión actual que quitan credibilidad a los presupuestos de Lögstrup. Una fluidez, fragilidad y transitoriedad implícita que no tienen precedente (la famosa "flexibilidad") caracterizan a toda clase de vínculos sociales, aquellos que hace apenas unas décadas se estructuraban dentro de un marco duradero y confiable, permitiendo tramar una segura red de interacciones humanas. Afectan particularmente, y de manera seminal, el ámbito del empleo y las relaciones profesionales. Con la demanda de gente especializada que suele decrecer en menos tiempo que el que lleva adquirir y dominar la

especialización, con credenciales educativas que pierden valor con respecto al costo anual que tienen o que incluso se convierten en "equidad negativa" mucho antes de su supuesta duración "para toda la vida", con las fuentes de trabajo que desaparecen de un día para otro casi sin advertencia, y con el lapso de vida dividido en series de proyectos breves y únicos, las perspectivas de vida se parecen cada vez más a las caprichosas circunvoluciones de los proyectiles inteligentes en busca de blancos elusivos, efímeros e incansables, más que la trayectoria predeterminada y predecible de un misil balístico.

El mundo actual parece conspirar contra la confianza.
Es posible que la confianza siga siendo, tal como lo señaló Knud Lögstrup, una emanación natural de la "soberana expresión de la vida", pero una vez emitida, en nuestros días, busca en vano un lugar donde arraigar. La confianza ha sido sentenciada a una vida llena de frustraciones. La gente (separada o en conjunto), las empresas, los grupos, las comunidades, las grandes causas o los esquemas de vida con autoridad suficiente para guiar nuestras acciones casi nunca retribuyen la devoción que se les dedica. De todos modos, rara vez se trata de modelos de coherencia y continuidad a largo plazo. Casi nunca hay un punto de referencia en el que concentrar la atención de manera confiable, que permita a los confundidos que buscan orientación liberarse de la agotadora tarea que implica una vigilancia constante y la incesante necesidad de volver sobre sus pasos en las decisiones adoptadas. No hay puntos de orientación que parezcan tener una expectativa de vida más larga que los individuos que buscan orientación, por breve que puedan ser sus vidas corporales. La experiencia individual señala obstinadamente al yo como el pivote de esa duración y continuidad que tan ávidamente se buscan.

En nuestra sociedad, supuestamente adicta a la reflexión, la confianza no recibe gran estímulo. Un severo escrutinio de los datos procedentes de las evidencias vitales apunta en dirección opuesta,

revelando insistentemente la perpetua volubilidad de las reglas y la fragilidad de los lazos. Sin embargo, ¿significa entonces que la decisión de Lögstrup de invertir esperanzas de moralidad en la espontánea *tendencia endêmica* a confiar en los otros ha sido invalidada por la *incertidumbre endémica* que satura al mundo de hoy?

Podríamos decir que así es, si no fuera porque Lögstrup nunca afirmó que los impulsos morales surgían de la reflexión. Por el contrario, según su enfoque, la esperanza de la moralidad estribaba precisamente en su *espontaneidad prerreflexiva*: "La piedad es espontánea, porque la más mínima interrupción, el más mínimo cálculo, la más mínima vacilación o idea de cumplir con otra cosa la destruye por completo, y de hecho la convierte en su opuesto, la impiedad".[5]

Se sabe que Emmanuel Levinas dejó clara su insistencia en que la pregunta "¿por qué debo ser moral?" (es decir, esgrimiendo argumentos del tipo "¿en qué me favorecería eso?", "¿qué ha hecho por mí esa persona para que yo me preocupe por ella?", "¿por qué debería preocuparme si tantos otros no lo hacen?" o "¿no podría otro hacerlo en mi lugar?") no es el *punto de partida* de la conducta moral sino una señal de su *muerte*, del mismo modo que la amoralidad empezó con la pregunta de Caín: "¿Acaso soy el guardián de mi hermano?". Y Lögstrup parece estar de acuerdo.

"La *necesidad* de moralidad" (una expresión que es un oxímoron: cualquier cosa que responda a una "necesidad" no es de por sí la moralidad), o tan sólo "la conveniencia de la moralidad", no puede ser establecida y menos aún comprobada discursivamente. La moralidad no es más que una manifestación innata de la humanidad, no "sirve" a ningún "propósito" y, por cierto, no está guiada por la expectativa de ningún provecho, comodidad, gloria o elevación. Es cierto que muchas veces se han hecho buenas acciones –serviciales y eficaces– a partir de que los benefactores han calculado a partir de ellas algún provecho, ya sea ganar la gracia divina,

[5] Knud Lögstrup, *After the Ethical Demand* (trad. Susan Dew y van Kooten Niekerk), Aarhus, University, 2002, p. 26.

comprar la estima pública o asegurarse la absolución de gestos despiadados cometidos en otras oportunidades; sin embargo, no pueden calificarse de genuinos actos *morales* precisamente a causa de haber tenido esa clase de motivaciones.

En los actos morales, "no se toma en cuenta ningún motivo ulterior", insiste Lögstrup. La expresión espontánea de la vida –ya sea amoral o *moral*– es *radical* precisamente gracias a "la ausencia de motivos ulteriores". Ésa es una de las razones por las que la demanda ética, esa presión "objetiva" de ser moral que emana del hecho mismo de estar vivo y compartir con otros el planeta, es silenciosa y así debe seguir siendo. Como la "obediencia a la demanda ética" puede convertirse fácilmente (distorsionada y deformada) en una motivación de la conducta, la demanda ética en estado puro es aquella que no se recuerda y en la que no se piensa: su radicalidad "consiste en que la demanda sea superflua".[6] "La inmediatez del contacto humano está sostenida por las expresiones inmediatas de la vida"[7] y no necesita ni tolera ningún otro sostén.

En términos prácticos, esto significa que aunque un ser humano se resienta por estar solo (en última instancia), librado a su propia responsabilidad, es precisamente esa soledad la que contiene la esperanza de una unión impregnada de moralidad. La esperanza, no la certeza.

La espontaneidad y la soberanía de las expresiones de la vida no aseguran que la conducta resultante sea éticamente adecuada ni una elección laudable entre el bien y el mal. El punto, sin embargo, es que las elecciones incorrectas *y* las correctas emanan de la misma condición, al igual que los intensos impulsos de evadirse *y* la solidez para aceptar responsabilidades, reacciones siempre provocadas por las exigencias. Sin protegerse de la posibilidad de hacer elecciones erróneas, no hay manera de perseverar en la búsqueda de la elección correcta. Lejos de ser una amenaza contra la moralidad (y por lo tanto, para los filósofos éticos, una verdadera abominación), *la incertidumbre es el terreno propio de la persona moral y, por lo tanto, el único en que la moralidad puede arraigarse y florecer.*

[6] *Ibid.*, p. 28.
[7] *Ibid.*, p. 25.

Pero tal como Lögstrup señaló acertadamente, "la inmediatez del contacto humano" está "sostenida por las expresiones inmediatas de la vida". Supongo que esa conexión y ese condicionamiento mutuo actúan en ambos sentidos. La "inmediatez" parece desempeñar en el pensamiento de Lögstrup un papel similar al que desempeña la "proximidad" en la obra de Levinas. "Las expresiones inmediatas de la vida" están gatilladas por la proximidad o por la presencia inmediata de otro ser humano, débil y vulnerable, sufriente y necesitado de ayuda. Nos moviliza lo que vemos, y nos vemos instados a actuar, a ayudar, a defender, a dar consuelo, a curar o a salvar.

"La soberana expresión de la vida" es otro "hecho brutal", tal como la "responsabilidad" de Levinas o, por cierto, la "demanda ética" de Lögstrup.

A diferencia de la demanda ética, perpetuamente en la espera, inaudible, inagotable, incumplida y tal vez eternamente, por principio, incumplible e inacabable, la soberana expresión de la vida siempre está cumplida y completa de antemano, aunque no por elección sino "espontáneamente, sin demanda".[8] Podemos suponer que ese estatus "sin elección" de las expresiones de vida explica el calificativo de "soberanas".

"La soberana expresión de la vida" puede considerarse otro término para designar el *Befindlichkeit* de Martin Heidegger (estar situado, una idea esencialmente ontológica), combinado con el *Stimmung* (estar sintonizado, el reflejo epistemológico de "estar situado").[9] Tal como dio a entender Heidegger, antes de que pueda realizarse una

[8] *Ibid.*, p. 14.
[9] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, publicado por primera vez en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (1926) [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991].

elección, ya estamos inmersos en el mundo y sintonizados con esa inmersión, equipados con *Vorurteil, Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, capacidades que portan el prefijo "*vor*" ("pre") que precede a todo conocimiento y constituye su posibilidad de existir. Pero el *Stimmung* heideggeriano está íntimamente relacionado con *das Man*, ese "nadie, a quien toda nuestra existencia [...] ya se ha rendido". "En el principio, yo no soy 'yo' en el sentido de mi propio yo; para empezar, el ser es *Man* y tiende a seguir siéndolo". Ese estado de "Ser como *das Man*" es en esencia el estado de conformidad *an sich*, conformidad que no se reconoce a sí misma como tal (y que por lo tanto no debe confundirse con la elección soberana de la solidaridad). En tanto aparezca bajo la forma de *das Man, Mitsein* ("estar con") es un destino y no una vocación. Y lo mismo ocurre con la rendición a *das Man*: primero hay que desenmascararla, revelándola como conformidad, antes de que pueda ser rechazada y combatida con el acto crítico de autoafirmación, o absolutamente aceptada como estrategia y objetivo de vida.

Por una parte, al insistir sobre su "espontaneidad", Lögstrup sugiere ese mismo estatus *"an sich"* para las expresiones de vida, semejante al estatus de *Befindlichkeit* y *Stimmung*. Sin embargo, por otra parte, Lögstrup parece identificar la soberana expresión de la vida con el *rechazo* de esa conformidad primigenia y "naturalmente dada" (objeta intensamente la "absorción" de las expresiones soberanas por parte de la conformidad, el hecho de que "sean ahogadas en una vida en la que un individuo imita a otros"), aunque no la identifica con el acto original de la emancipación del yo, pero tampoco la identifica con el acto de romper y atravesar el escudo protector del estatus *an sich*. Repite que "no se concluye directamente que la soberana expresión de la vida logrará prevalecer siempre".[10]

La expresión soberana tiene un adversario poderoso: la expresión "constreñida", inducida externamente y por lo tanto heterónoma y

[10] Knud Lögstrup, *After the Ethical Demand*, *op. cit.*, pp. 4, 3.

no autónoma; o más bien (en una interpretación probablemente más a tono con la intención de Lögstrup), una expresión cuyos motivos (una vez re-presentados, o quizá mal representados, como *causas*) se proyectan sobre los agentes externos.

Los ejemplos de expresión "constreñida" son designados como ofensa, celos y envidia. En cada uno de esos casos, la conducta se caracteriza por el autoengaño, destinado a disfrazar las fuentes genuinas de la acción. Por ejemplo, el individuo "tiene una opinión demasiado elevada de sí mismo para soportar la idea de que ha actuado erróneamente, de modo que la ofensa se emplea para distraer la atención de su propio error, y eso se logra identificándose con la parte que ha sufrido daño [...] Al satisfacerse con el rol de la parte dañada, uno debe inventar daños para alimentar su propia autoindulgencia".[11] De ese modo, se oculta la naturaleza autónoma de la acción; es *la otra parte*, acusada de mala conducta, con el delito de haber empezado el asunto, a quien se le asigna el rol de verdadero actor del drama. Así, el yo queda exclusivamente como receptor, el yo es quien *ha sufrido la acción del otro* y no un actor por derecho propio.

Una vez adoptada, esa visión parece autoimpulsarse y autoalimentarse. Para conservar credibilidad, la agresión imputada a la otra parte debe ser siempre más terrible y sobre todo estar más allá de cualquier remedio o redención; y los sufrimientos de la víctima deben ser considerados siempre más abominables y dolorosos, para que la autodeclarada víctima pueda justificar el empleo de medidas más duras "como justa respuesta" a la ofensa cometida o "como defensa" contra ofensas que se esperan. Las acciones "constreñidas" necesitan constantemente *negar* su autonomía. Por esa razón, constituyen el principal obstáculo para la admisión de la soberanía del yo y para que el yo pueda actuar en consonancia con esa admisión.

La superación de las constricciones autoimpuestas por medio del desenmascaramiento y la desacreditación del autoengaño en

[11] *Ibid.*, pp. 1-2.

que están basadas emerge, por lo tanto, como condición preliminar indispensable de la soberana expresión de la vida, expresión que se manifiesta primordialmente a través de la confianza, la compasión y la clemencia.

Durante casi todo el curso de la historia humana, la "inmediatez de la presencia" coincidió con la "inmediatez de la acción", potencial y factible.

Nuestros antecesores tenían pocas o ninguna herramienta que les permitieran actuar efectivamente a gran distancia, pero rara vez estaban expuestos a la visión del sufrimiento humano a una distancia tal que no pudieran alcanzarlo con las herramientas de las que disponían. Todas las elecciones morales con las que nuestros antepasados debían enfrentarse estaban contenidas casi por completo en el estrecho espacio de la inmediatez, de los encuentros e interacciones cara a cara. Por la tanto, cada vez que se enfrentaban a una elección entre el bien y el mal, podían realizar una elección inspirada, influida e, incluso, controlada por "la soberana expresión de la vida".

Hoy, sin embargo, el silencio de la orden ética es más ensordecedor que nunca. Esa orden induce y encubiertamente dirige "las soberanas expresiones de la vida", pero aunque esas expresiones han conservado inmediatez, los objetos que las provocan y las atraen se han alejado y se hallan mucho más allá del espacio de proximidad/inmediatez. Además de lo que podemos ver en nuestra vecindad inmediata con nuestros propios ojos (sin ayuda), estamos cotidianamente expuestos al conocimiento "mediado" de la miseria y la crueldad *distantes*. Ahora tenemos tele*visión*, pero pocos de nosotros tenemos acceso a los medios de tele-*acción*.

Si la miseria que no sólo podíamos ver sino también mitigar o remediar nos pone frente a una elección moral que "la soberana expresión de la vida" podía manejar (aun cuando fuera terriblemente difícil), la brecha cada vez más grande entre lo que vemos (indirectamente) y lo que podemos cambiar (directamente) aumenta la incertidumbre que acompaña a todas las elecciones morales, llevándola a niveles sin precedente, en los que nuestros atributos éticos no están habituados a operar, y en los que tal vez incluso resulten incapaces e insuficientes.

A partir de esa penosa y tal vez insoportable conciencia de nuestra propia impotencia, nos sentimos tentados a huir en busca de refugio. La tentación de considerar "inalcanzable" la "dificultad a la que debemos enfrentarnos" es constante y va en aumento…

"Cuanto más nos distanciamos de nuestro entorno inmediato, tanto más confiamos en la vigilancia de ese entorno […] En muchas áreas urbanas del mundo, las casas existen para proteger a sus habitantes, no para integrar a las personas a sus comunidades", observaron Gumpert y Drucker.[12]

"A medida que los residentes amplían sus espacios comunicacionales a la esfera internacional, simultáneamente alejan a sus hogares de la vida pública por medio de infraestructuras de seguridad cada vez más 'inteligentes'", comentan Graham y Marvin.[13] "Virtualmente, todas las ciudades del mundo han empezado a desplegar espacios y zonas que están poderosamente conectados con otros espacios 'valiosos' del paisaje urbano, así como también a nivel nacional, internacional e incluso global. Sin embargo, al mismo tiempo existe una sensación creciente y frecuentemente palpable de desconexión local de lugares y personas físicamente próximas, pero social y económicamente distantes."[14]

El producto de desecho de esta nueva extraterritorialidad conectada de los espacios urbanos privilegiados, habitados y usados por la elite global son los espacios desconectados y abandonados, las "salas fantasmas" de Michael Schwarzer, donde "los sueños han sido reemplazados por pesadillas y donde el peligro y la violencia son

[12] G. Gumpert y S. Drucker, "The mediated home in a global village", en *Communication Research*, 4 (1996), pp. 422-438.

[13] Stephen Graham y Simon Marvin, *Splintering Urbanism*, Londres, Routledge, 2001, p. 285.

[14] *Ibid.* p. 15.

comunes y cotidianos".[15] Para mantener infranqueables las distancias y evitar filtraciones y contaminación de la pureza regional, son instrumentos útiles la tolerancia cero y el exilio de los sin techo de los espacios en los que pueden ganarse la vida, pero donde también se tornan molesta e irritantemente visibles, a espacios externos donde no pueden hacer ninguna de las dos cosas.

Tal como sugirió Manuel Castells, existe una creciente polarización y una ruptura cada vez más completa de la comunicación entre los mundos vitales de las dos categorías de residentes urbanos:

> El espacio del estrato superior está usualmente conectado con la comunicación global y con una vasta red de intercambio, abierta a mensajes y experiencias que abarcan el mundo entero. En el otro extremo del espectro, las segmentadas redes locales, con frecuencia de base étnica, confían en su identidad como el recurso más valioso para defender sus intereses y, en última instancia, su propio ser.[16]

El cuadro que emerge de esta descripción es el de dos mundos de vida, separados y segregados. Sólo el segundo de ambos está circunscripto territorialmente y puede analizarse dentro de la red de ideas geográficas ortodoxa, mundana y "realista". Los que viven en el primer mundo vital están, como los otros, "*en* el lugar", pero no son "*de* ese lugar", al menos no espiritualmente, pero tampoco corporalmente, cada vez que así lo desean.

La gente del "estrato superior" no pertenece al lugar que habita, ya que sus preocupaciones están (o más bien flotan) en otra parte. Se podría suponer que, aparte de desear que los dejen tranquilos para abocarse plenamente a sus propios pasatiempos, y de contar con los servicios necesarios para sus necesidades y comodidad diarias (sean las que fueren), estos individuos no comprometen ningún otro interés por la ciudad en la que se encuentran sus residencias. La población urbana no considera que la ciudad es –como solía serlo para los propietarios de fábricas y los comerciantes de productos e ideas de antaño–, su campo de pastoreo, su fuente de riqueza o el rebaño que demanda su custodia, cuidado y responsabilidad. Así, están *despreocupados* de los asuntos de "su" ciudad, que es apenas una localidad entre muchas, y todas ellas insignificantes desde el punto de vista estratégico del ciberespacio, que, aunque virtual, es su verdadero hogar.

[15] Michael Schwarzer, "The ghosts wards, the flight of capital from history", en *Thresholds*, 16 (1998), pp. 10-19.

[16] Manuel Castells, *The Informational City*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 228 [trad. esp.: *La sociedad de la información*, Buenos Aires, Paidós, 1996].

El mundo vital del estrato "más bajo" de residentes de la ciudad es el opuesto exacto del primero. Se define por no participar de la red mundial de comunicación que conecta al "estrato superior" y que rige la vida de sus miembros. Los residentes urbanos del estrato inferior están "condenados a la localidad", y por lo tanto su atención –descontentos, sueños y esperanzas– se centra en los "asuntos locales". Para ellos, la ciudad que habitan es el escenario donde se libra la lucha por la supervivencia y por una vida decente, que a veces se gana pero que en general se pierde.

La separación de la nueva elite global de sus anteriores compromisos con el *populus* local y la brecha cada vez mayor abierta entre los espacios vitales/vividos de los secesionistas y los que han quedado atrás es, por cierto, el cambio fundamental en el terreno social, cultural y político que se asocia con el pasaje del mundo "sólido" a la etapa "líquida" de la modernidad.

El cuadro que acabamos de bosquejar revela la verdad y nada más que la verdad. Pero no es toda la verdad.
La parte más significativa de la verdad, omitida o desvalorizada, es más representativa de la característica más vital (y probablemente, a largo plazo, la más importante) de la vida urbana contemporánea. Esa característica en cuestión es la íntima interacción entre la presión globalizadora y la manera como se negocian, se forman y se reforman las identidades de lugar.

Es un grave error situar los aspectos "globales" y "locales" de las condiciones de vida y la política vital contemporáneas en dos espacios diferentes que sólo se comunican ocasional y marginalmente, tal como lo insinuaría la falta de compromiso del "estrato superior". En un trabajo de reciente publicación, Michael Peter Smith cuestiona el enfoque (planteado, en su opinión, por David Harvey y John Friedman, entre otros) que opone "una lógica dinámica pero sin lugar de los flujos económicos globales" y "una imagen estática del lugar y la cultura local", ahora "valorizada" como el "lugar vital" "del ser-en-el-mundo".[17] Según Smith, "lejos de reflejar una ontología estática del 'ser' o la 'comunidad', las localidades son construcciones dinámicas 'en construcción'".

De hecho, la línea que establece una separación entre el espacio abstracto de los operadores globales, "situado en algún lugar de ninguna parte", y el espacio carnal, tangible "aquí y ahora", al alcance de los "locales", puede trazarse sólo en el etéreo mundo de la teoría, en el que primero "se enderezan" los enmarañados y entrelazados contenidos de los mundos vitales humanos, y luego se los archiva y encaja, en nombre de la claridad, en compartimentos estancos. Sin embargo, las realidades de la vida urbana desbaratan esas prolijas clasificaciones. Los elegantes modelos de vida urbana y los contrastados opuestos empleados para construirlos pueden reportar gran satisfacción intelectual a los constructores de teorías, pero ofrecen poca orientación práctica a los planificadores urbanos, y menos respaldo aún a los residentes urbanos que se enfrentan a los desafíos de la vida en la ciudad.

[17] Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism: Locating Globalization*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 54-55; véase John Friedman, "Where we stand: a decade of world city research", en P. L. Knox y P. J. Taylor (comps.), *World Cities in a World System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; David Harvey, "From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity", en J. Bird *et al.* (comps.), *Mapping the Futures*, Londres, Routledge, 1993.

Los verdaderos poderes que determinan las condiciones en las que todos actuamos en estos tiempos fluyen en el espacio global, mientras que nuestras instituciones políticas siguen en general atadas al suelo; son, nuevamente, locales.

Como siguen siendo locales, las agencias políticas que operan en el espacio urbano tienden a estar fatalmente afectadas por una insuficiencia de poder de actuación, y particularmente de actuación efectiva y soberana, dentro de la escena donde se representa el drama político. Otro resultado, no obstante, es la escasez de políticas en el ciberespacio extraterritorial, campo de juego de los poderes.

En nuestro mundo globalizado, las políticas tienden a ser cada vez más apasionadamente *locales*, con plena conciencia de ello. Expulsada del ciberespacio, o con un acceso muy limitado, la política se echa atrás y se concentra en los asuntos "dentro de su alcance", en asuntos locales y relaciones del vecindario. Para casi todos nosotros, ésos parecen ser *los únicos* temas acerca de los que cuales "podemos hacer algo": ejercer nuestra influencia, reparar, mejorar, redirigir. Sólo en los asuntos locales nuestra acción parece "establecer una diferencia", mientras que en el caso de otros asuntos, reconocidamente "supralocales", "no hay alternativa" (tal como lo escuchamos una y otra vez de boca de nuestros líderes políticos y de "la gente que sabe"). Llegamos a sospechar que, dada la penosa ineptitud de los medios y recursos a nuestro alcance, las cosas seguirán su curso a pesar de lo que hagamos o de lo que sensatamente decidamos hacer.

Incluso los asuntos cuyas fuentes y causas son indudablemente globales, distantes y recónditas sólo entran en el reino de las preocupaciones políticas a través de sus filiales y repercusiones locales. La polución global del aire y las reservas de agua se convierten en un asunto *político* cuando se establece un basural de desechos tóxicos al lado de casa, en "nuestro propio patio trasero", en un grado de proximidad aterradoramente grande pero también "a nuestro alcance". La progresiva comercialización de los programas de salud, un obvio efecto del desaforado deseo de ganancia de los gigantes farmacéuticos supranacionales, sólo aparece dentro del panorama

político cuando el hospital que atiende a todo un barrio es descuidado o cuando los asilos de ancianos o de salud mental locales se cierran. Fueron los residentes de una ciudad, Nueva York, quienes debieron enfrentar el caos producido por un ataque terrorista gestado globalmente, y los consejos y alcaldes de otras ciudades que debían asumir la responsabilidad por la protección de la seguridad individual resultan ahora vulnerables a fuerzas atrincheradas completamente fuera del alcance de cualquier municipalidad. La devastación global de los medios de sustento y el desarraigo de poblaciones antiguamente establecidas ingresan dentro del horizonte de la acción política por medio de los coloridos "inmigrantes económicos" que atestan las calles que antes parecían tan uniformes...

Para resumir: *las ciudades se han convertido en el basurero de los problemas engendrados globalmente.* Los residentes de las ciudades y sus representantes electos deben enfrentarse a una tarea que de ninguna manera pueden asumir: la tarea de buscar soluciones locales para las contradicciones globales.

De allí la paradoja señalada por Castells: "políticas cada vez más locales en un mundo cada vez más estructurado por los procesos globales". "Había producción de sentido y de identidad: mi vecindario, mi comunidad, mi ciudad, mi escuela, mi árbol, mi río, mi playa, mi capilla, mi paz, mi entorno." "Indefensa ante el torbellino global, la gente se atuvo a sí misma."[18] Señalemos que cuanto más "se atienen a sí mismos", tanto más indefensos se vuelven ante "el torbellino global", y también más impotentes para decidir el sentido y las identidades locales –es decir, las suyas propias–, para gran júbilo de los operadores globales, quienes ya no tienen motivos para temerles.

Tal como Castell señala, la creación del "espacio fluido" establece una nueva jerarquía (global) de dominación por medio de la amenaza de desconexión. El "espacio fluido" puede "escapar al con-

[18] Manuel Castells, *The Power of Identity,* Oxford, Blackwell, 1997, pp. 61, 25 [trad. esp.: *El poder de la identidad,* Madrid, Alianza, 1998].

trol de cualquier escenario": mientras (y porque) el "espacio de los lugares es fragmentado, localizado y, por lo tanto, impotente ante la versatilidad del espacio fluido, la única alternativa de resistencia de las localidades es negar derechos de establecimiento a los arrasadores flujos, sólo para comprobar que se instalan en algún escenario vecino, provocando así la exclusión y marginalización de las comunidades rebeldes".[19]

La política local –y particularmente la política urbana– padece una sobrecarga fatal, que excede absolutamente su capacidad de carga y de acción. Ahora se espera de ella que mitigue las consecuencias de la descontrolada globalización, equipada con medios y recursos que esa misma globalización tornó penosamente inadecuados.

En nuestro mundo cada vez más globalizado, nadie es lisa y llanamente un "operador global". Lo máximo que pueden lograr los miembros de la elite de trotamundos con influencia global es un aumento de rango de su movilidad.

Si las cosas se ponen duras e incómodas y el espacio que rodea a sus residencias urbanas empieza a ser riesgoso y difícil de manejar, ellos tienen la posibilidad de mudarse a otra parte; tienen una opción de la que carece el resto de sus vecinos (físicamente) cercanos. La posibilidad de escapar a las incomodidades locales les da una independencia con la que otros residentes urbanos sólo pueden soñar, y les permite el lujo de una soberbia indiferencia que los demás no pueden permitirse. Su compromiso con la tarea de "poner en orden los asuntos de la ciudad" tiende a ser menos completo e incondicional que el de las personas que tienen menos libertad para cortar unilateralmente sus vínculos locales.

Sin embargo, eso no implica que cuando se trata de buscar "sentido e identidad", la elite globalmente conectada –que lo necesita y

[19] Manuel Castells, "Grassrooting the space of flows", en J. O. Wheeler, Y. Aoyama y B. Warf (comps.), *Cities in the Telecommunications Age: The Fracturing of Geographies,* Nueva York, Routledge, 2000, pp. 20-21.

reclama tanto como cualquier otro– pueda dejar de lado el lugar donde vive y trabaja. Al igual que el resto de los hombres y mujeres, forman parte del entorno de la ciudad, y sus metas vitales, les guste o no, están inscriptas en ese entorno. Como operadores globales, pueden deambular por el ciberespacio. Pero como agentes humanos se encuentran todos los días confinados en el espacio físico en el que operan, el entorno preestablecido y continuamente reprocesado en el transcurso de las luchas humanas por lograr sentido e identidad. La experiencia humana se forma y madura, se administra la vida compartida y su sentido se concibe, se absorbe y se negocia en *lugares*. Y es *en lugares* y *desde lugares* donde se gestan los deseos y los impulsos humanos, donde se espera satisfacerlos, donde se corre el riesgo de experimentar frustración y donde casi siempre terminan frustrados.

Las ciudades contemporáneas son el campo de batalla donde los poderes globales y los sentidos e identidades, obstinadamente locales, se enfrentan, chocan, luchan y buscan un acuerdo satisfactorio, o al menos soportable, una manera de cohabitación que pueda ser una paz duradera, pero que en general sólo resulta un armisticio, un intervalo para reparar las defensas destruidas y volver a desplegar nuevos destacamentos de combate. Esa confrontación, y no un factor único, pone en marcha y sirve de guía a la dinámica de la "moderna ciudad líquida".

Y no nos confundamos: *cualquier* ciudad, aunque no en el mismo grado. En su reciente viaje a Copenhague, Michael Peter Smith consignó que durante una sola hora de caminata pasó "junto a pequeños grupos de inmigrantes turcos, africanos y de Oriente medio", que observó "a varias mujeres árabes, con velo y sin él", y que mantuvo "una interesante conversación con un camarero irlandés en un *pub* inglés frente a Tivoli Garden".[20] Esta experiencia de campo demostró ser muy útil, dice Smith, para la charla sobre conexiones transnacionales que pronunció en Copenhague esa misma semana, "cuando alguien insistió en que el transnacionalismo era un fenómeno que podía darse en 'ciudades globales' como Nueva York o Londres, pero que tenía poca relevancia en sitios más insulares como Copenhague".

[20] Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism…, op. cit.*, p. 108.

La historia reciente de las ciudades estadounidenses está colmada de cambios radicales, pero está particularmente marcada por las preocupaciones de seguridad.

Por el trabajo de John Hannigan,[21] por ejemplo, nos enteramos de que el súbito horror del crimen que acecha en los oscuros rincones del centro de la ciudad afectó a los habitantes de las zonas metropolitanas estadounidenses en la segunda mitad del siglo pasado y provocó la "huida blanca" de esas áreas de la ciudad, aunque apenas unos años antes esos "centros" se habían convertido en poderosos imanes para las multitudes ansiosas por disfrutar de la clase de entretenimiento masivo que sólo el centro de las grandes ciudades –y no otras áreas urbanas con menor densidad de población– podía ofrecer.

No importa si la ola de temor era fundamentada o se trataba de la obra de imaginaciones febriles: el resultado fueron zonas céntricas desiertas y abandonadas, "un escaso número de buscadores de placeres y la percepción cada vez más intensa de que las ciudades eran lugares peligrosos". Otro autor señaló en 1989 que en otra de esas ciudades, Detroit, "las calles están tan desiertas después del anochecer que parece una ciudad fantasma… como Washington D.C., la capital de la nación".[22]

Hannigan descubrió que había empezado a darse una tendencia inversa hacia fin de siglo. Después de muchos años de escasez, de pánico y "de no salgamos esta noche", y de la desertificación que eso produjo en las ciudades, las autoridades de las ciudades estadounidenses se asociaron con promotores en una lucha destinada

[21] John Hannigan, *Fantasy City*, Londres, Routledge, 1998.

[22] B. J. Widick, *Detroit: City of Race and Class Violence*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 210.

a lograr que los centros de las ciudades volvieran a ser lugares entretenidos, una atracción irresistible para potenciales juerguistas a medida que "el entretenimiento vuelve al centro de la ciudad" y los "excursionistas de un día" vuelven al centro con la esperanza de encontrar allí algo "excitante, seguro y no disponible en los suburbios".[23]

Es cierto que esos cambios súbitos y neuróticos de la situación reinante en las ciudades estadounidenses, con sus enemistades y antagonismos raciales, con sus profundos resentimientos acumulados durante largo tiempo, que entran en erupción de tanto en tanto, pueden ser más notables y abruptos que en otros lados, donde los conflictos raciales y los prejuicios no alimentan hasta ese punto los sentimientos de incertidumbre y confusión. Sin embargo, aunque de manera más leve y atenuada, la ambivalencia de atracción y repulsión, y la alternancia de la pasión y la aversión hacia la vida de la gran ciudad marcan la historia más reciente de muchas –tal vez la mayoría– de las ciudades europeas.

Ciudad y cambio social son casi sinónimos. El cambio es la cualidad de la vida urbana y el modo de existencia urbana. Cambio y ciudad pueden –y en realidad deberían– definirse por mutua referencia. ¿Por qué es así? ¿Por qué debe ser así?

Es habitual definir las ciudades como lugares donde los desconocidos se encuentran, permanecen en mutua proximidad e interactúan durante largo tiempo sin dejar por eso de ser desconocidos. Centrándose en el papel que las ciudades desempeñan dentro del desarrollo económico, Jane Jacobs señala que la constante densidad de comunicación humana es la causa primordial de la agitación urbana.[24] Los habitantes de la ciudad no son necesariamente más inteligentes que otros seres humanos, pero la densidad de la

[23] John Hannigan, *Fantasy City*, *op. cit.*, pp. 43, 51.

[24] Véase la entrevista de Steve Proffitt en *Los Angeles Times*, 12 de octubre de 1997.

ocupación del espacio deriva en una concentración de necesidades. Y entonces en la ciudad se plantean preguntas que no se han planteado en otros sitios, surgen problemas que la gente no ha tenido ocasión de enfrentar en condiciones diferentes. Enfrentar problemas y plantear preguntas representa un desafío, que amplía la inventiva de los seres humanos de manera sin precedente. A su vez, esa situación ofrece una alternativa tentadora a la gente que vive en lugares más calmos, pero también menos promisorios: la vida urbana atrae constantemente a nuevos recién llegados, y la característica de éstos es que traen "nuevas maneras de ver las cosas, y tal vez nuevas maneras de resolver viejos problemas". Los recién llegados son extraños en la ciudad, y las cosas que los antiguos residentes han dejado de advertir por exceso de familiaridad parecen estrafalarias y requieren una explicación cuando son vistas por otros ojos. Para los extraños, y particularmente para los recién llegados, nada en la ciudad resulta "natural", nada se da por descontado. Los recién llegados son enemigos natos de la tranquilidad y la autoindulgencia.

Tal vez no sea ésta una situación que agrade a los nativos de la ciudad, pero por cierto es su mayor suerte. La ciudad está en su mejor momento, más exuberante y pródiga en oportunidades cuando sus medios y costumbres son cuestionados y acusados. Michael Storper, economista, geógrafo y planificador,[25] atribuye la animación constante y la creatividad típicas de la densa vida urbana a la incertidumbre suscitada por la relación, mal coordinada y perpetuamente cambiante, "entre las partes de organizaciones complejas, entre los individuos y entre individuos y organizaciones", que resulta inevitable en las condiciones reinantes en una ciudad: alta densidad y gran cercanía.

Los extraños no son una invención moderna, pero sí lo son los extraños que siguen siendo extraños durante mucho tiempo, tal

[25] Michael Storper, *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy*, Nueva York, Guilford Press, 1997, p. 235.

vez para siempre. En una ciudad o un pueblo premodernos típicos no se permitía a los extraños que siguieran siendo extraños durante mucho tiempo. Algunos eran expulsados o ni siquiera se les permitía entrar. Aquellos que eran admitidos y permanecían más tiempo tendían a "familiarizarse" –eran interrogados y rápidamente "domesticados"–, de tal manera que pudieran unirse a la red de relaciones como residentes urbanos establecidos: de manera *personal*. Ese proceso tenía consecuencias notablemente diferentes de las de los procesos que nos resultan familiares ahora a partir de la experiencia de las ciudades contemporáneas, modernas, atestadas y densamente pobladas.

A pesar de lo que la historia depare a las ciudades, y del drástico cambio que puedan experimentar su estructura espacial, su aspecto y estilo a lo largo de décadas o siglos, una característica permanece constante: las ciudades son espacios donde los extraños permanecen y se mueven en estrecha y mutua proximidad.

La perpetua y ubicua presencia de desconocidos, por ser un componente constante de la vida urbana, añade un importante elemento de incertidumbre a los objetivos de vida de los residentes. Esa presencia, imposible de eludir, es una fuente de ansiedad que jamás se agota, y de una agresividad usualmente latente que suele entrar en erupción en diversas oportunidades.

El miedo a lo desconocido –subliminal pero que flota en el ambiente– busca desesperadamente salidas viables. Las ansiedades acumuladas tienden a descargarse sobre una categoría selecta de "extraños" elegida para encarnar la "extrañeza", la falta de familiaridad, la impenetrabilidad del entorno de vida, la vaguedad del riesgo y la amenaza. Cuando una categoría selecta de "extraños" es expulsada de hogares y comercios, el aterrador espectro de la incertidumbre es exorcizado por un tiempo; el horripilante monstruo de la inseguridad es quemado en efigie. Las barreras fronterizas cuidadosamente erigidas para impedir el acceso a "falsos solicitantes de asilo" e inmigrantes "puramente económicos" encarnan la esperanza de fortificar una existencia poco sólida, errática e impredecible. Pero la moderna vida líquida está condenada a ser errática y caprichosa a pesar de las medidas que se adopten contra los "extraños indeseables", de modo que el alivio es de corta vida y las esperanzas puestas en las "medidas duras y decisivas" se hacen trizas rápidamente.

El extraño es, por definición, un agente movido por intenciones que, en el mejor de los casos, podemos adivinar, pero de las que nunca podremos estar seguros. El extraño es la variable desconocida de todas las ecuaciones calculadas cuando se intenta decidir qué hacer y cómo comportarse. De modo que incluso cuando los extraños no se convierten en objeto de agresiones directas ni padecen las consecuencias de un resentimiento activo, su presencia dentro del campo de acción sigue siendo inquietante, ya que dificulta la predicción de los efectos de una acción y sus alternativas de éxito o fracaso.

Compartir el espacio con extraños, vivir en la no deseada pero obstrusiva proximidad de ellos, es una situación que a los residentes de la ciudad les resulta difícil y hasta imposible de evitar. La proximidad de los extraños es un destino y un *modus vivendi* que hay que experimentar para que, por medio de pruebas y más pruebas, se logre que la cohabitación sea aceptable y la vida, vivible. Esta necesidad está "determinada", no es negociable, pero la manera como los residentes de la ciudad la satisfacen puede elegirse. Y esa elección se hace a diario, por comisión u omisión, por acción o por defecto.

Teresa Caldeira escribe sobre San Pablo, la segunda ciudad más grande de Brasil, un hervidero que se expande con rapidez: "Hoy San Pablo es una ciudad vallada. Se han construido barreras físicas en todas partes, alrededor de las casas, de los edificios de departamentos, de los parques, las plazas, los complejos de oficinas y las escuelas [...]. La nueva estética de la seguridad da forma a

todo tipo de construcciones e impone una nueva lógica de vigilancia y de distancia".[26]
Los que pueden costearlo, se compran una residencia en un "condominio", semejante a una ermita: se encuentra físicamente dentro pero social y espiritualmente fuera de la ciudad. "Las comunidades cerradas supuestamente separan los mundos. La publicidad propone un 'estilo de vida total', que representaría una alternativa a la calidad de vida que ofrece la ciudad y su deteriorado espacio público." El rasgo más prominente del condominio es su "aislamiento y distancia de la ciudad. [...] El aislamiento implica la separación de todos aquellos considerados socialmente inferiores". Y como repiten los constructores y los agentes inmobiliarios, "el factor clave es garantizar la seguridad. Eso involucra vallas y muros en torno al condominio, guardias las veinticuatro horas controlando las entradas y todo un conjunto de servicios y equipamiento" destinados a "mantener a los demás fuera".

Como todos sabemos, las vallas tienen dos lados. Las vallas dividen un espacio uniforme en un "afuera" y un "adentro", pero lo que es "adentro" para los que están de un lado de la valla es "afuera" para los que están del otro lado. Los residentes de los condominios usan la valla para estar "fuera" de la desagradable, inquietante, vagamente amenazante y dura vida de la ciudad, y "dentro" del oasis de calma y seguridad. Pero, al mismo tiempo y con el mismo gesto, impiden el acceso a los demás, dejándolos fuera de los lugares decentes y seguros, cuyos estándares están decididos a mantener y a defender con uñas y dientes, y confinándolos dentro de las mismas calles decadentes y sórdidas de las cuales han tratado de protegerse, sin reparar en gastos. La valla separa al "gueto voluntario" de los encumbrados y poderosos de los numerosos guetos forzosos de los marginados. Para los que están dentro del gueto voluntario, los otros guetos son espacios "en los que no entraremos". Para los que están dentro de los guetos involuntarios, la zona en la que están confinados (y excluidos de las demás) es el espacio "del que no se nos permite salir".

[26] Teresa Caldeira, "Fortified enclaves: the new urban segregation", *Public Culture* (1996), pp. 303-328.

En San Pablo, la tendencia exclusionista y segregacionista se manifiesta en su forma más brutal, inescrupulosa y desvergonzada; pero el mismo impacto puede encontrarse, aunque de manera más atenuada, en casi todas las ciudades metropolitanas.
Paradójicamente, las ciudades, que en su origen fueron construidas para proporcionar seguridad a todos sus habitantes, en nuestros días se asocian con frecuencia más con el peligro y menos con la seguridad. Como expresa Nan Elin: "el factor del miedo [en la construcción y reconstrucción de las ciudades] ha aumentado, tal como lo indica el incremento de cerrojos en las puertas de los autos y las casas y de sistemas de seguridad, la popularidad de las comunidades 'seguras' y 'valladas' para grupos de todas las edades y franjas de ingresos, por no mencionar los interminables informes sobre inseguridad difundidos por los medios masivos de comunicación".[27]

Las amenazas, genuinas o putativas, dirigidas contra el cuerpo o la propiedad del individuo se convierten rápidamente en factores para tener en cuenta cada vez que se evalúan los méritos o desventajas de un lugar donde vivir. También se han convertido en el punto más importante a considerar dentro de las políticas del mercado inmobiliario. La incertidumbre ante el futuro, la fragilidad de la posición social y la inseguridad existencial, ubicuos acompañantes de la vida en el "moderno mundo líquido", arraigados especialmente en lugares remotos y por lo tanto fuera del control individual, tienden a concentrarse en los blancos más próximos y a canalizarse en la preocupación por la seguridad personal, preocupación que a su vez suele condensarse en el impulso segregacionista/exclu-

[27] Nan Elin, "Shelter from the storm, or form follows fear and viceversa", en Nan Elin (comp.), *Architecture of Fear*, Princeton, Princeton Architectural Press, 1997, pp. 13, 26.

sionista, que conduce inexorablemente a las guerras por el espacio urbano.

Tal como podemos ver en el perceptivo estudio del joven crítico de arquitectura y urbanismo Steven Flusty,[28] ponerse al servicio de esa guerra, y en particular de diseñar maneras de impedir el acceso de adversarios reales, potenciales y putativos al espacio reclamado y mantenerlos a buena distancia de él, constituye la preocupación más ampliamente difundida de la innovación arquitectónica y el desarrollo urbano de las ciudades estadounidenses. Las construcciones más nuevas, más publicitadas y más ampliamente imitadas son "espacios interdictorios", "destinados a interceptar, repeler o filtrar a sus potenciales usuarios". Explícitamente, el propósito de los "espacios interdictorios" es dividir, segregar y excluir, y no construir puentes, pasajes accesibles y lugares de encuentro, facilitar la comunicación y reunir a los residentes de la ciudad.

Las invenciones arquitectónicas/urbanísticas distinguidas y consignadas por Flusty son las equivalentes técnicamente actualizadas de los fosos, torretas y troneras de las murallas de las ciudades, pero en vez de estar destinadas a la defensa de sus habitantes contra un enemigo externo, son construidas para mantener a los residentes separados y para defender a algunos de ellos de otros de ellos, ahora convertidos en enemigos. Entre las invenciones que Flusty nombra se cuenta el "espacio escurridizo", "un espacio al que no se puede acceder debido a las sendas de acceso tortuosas, larguísimas o ausentes"; el "espacio erizado", "un espacio que no puede ser ocupado con comodidad, defendido por detalles tales como aspersores montados en los muros destinados a ahuyentar a los merodeadores y salientes y antepechos en pendiente para impedir que se usen como asientos"; y el "espacio nervioso", "un espacio que no puede ser utilizado sin ser observado debido al monitoreo activo de patrullas de vigilancia y/o de tecnologías remotas que transmiten información a las terminales de seguridad". Estas y otras clases de "espacios

[28] Steven Flusty, "Building paranoia", en Nan Elin (comp.), *op. cit.*, pp. 48-52.

interdictorios" tienen un único propósito, aunque complejo: aislar los enclaves extraterritoriales de la continuidad del territorio urbano, erigir pequeñas fortalezas en las que los miembros de la elite global supraterritorial puedan acicalar, cultivar y gozar de independencia física y aislamiento espiritual. En el paisaje de la ciudad, los "espacios interdictorios" se convierten en monumentos de la *desintegración* de la vida comunitaria compartida de una localidad.

Las creaciones descriptas por Steven Flusty son manifestaciones de alta tecnología de la ubicua "mixofobia".

La "mixofobia" es una reacción –muy difundida y altamente predecible– a la escalofriante, inconcebible y perturbadora variedad de tipos y estilos de vida humanos que coexisten en las calles de las ciudades contemporáneas y en los más "comunes" (léase: sin la protección de los "espacios interdictorios") de sus barrios. A medida que crece la polivocalidad y la variedad cultural del entorno urbano de la era de la globalización –con más probabilidades de intensificarse que de atenuarse con el correr del tiempo–, las tensiones provocadas por la indignante/confusa/irritante falta de familiaridad del ambiente seguramente seguirá estimulando el impulso segregacionista.

La expresión de esos impulsos puede (temporaria pero repetidamente) aliviar la tensión. Al menos ofrece una esperanza: las irritantes y desconcertantes diferencias pueden ser irreparables e intratables, pero tal vez se le pueda quitar el veneno al aguijón asignando a cada forma de vida su propio espacio individual, exclusivo e inclusivo a la vez, bien delimitado y bien protegido. Sin llegar a esa solución tan radical, al menos es posible garantizar para uno mismo, su familia, amigos y "otra gente como uno" un territorio libre de ese caos y confusión que afecta irredimiblemente a otras áreas de la ciudad. La "mixofobia" se manifiesta en el impulso a dirigirse hacia islas de similitud y semejanza en medio del mar colmado de variedades y diferencias.

Las raíces de la "mixofobia" son banales y se identifican sin problemas: es fácil entenderlas, pero no es necesariamente fácil perdo-

narlas. Como afirma Richard Sennett, "el sentimiento del 'nosotros', que expresa el deseo de semejanza, es una manera de evitar la necesidad de que los hombres se observen más profundamente". Podríamos decir que incluye la promesa de algún consuelo espiritual: la perspectiva de hacer que la unión sea más soportable eliminando el esfuerzo de entender, de negociar, de conceder que exige convivir con la diferencia. "El deseo de evitar una genuina participación es innato al proceso de formar una imagen coherente de comunidad. Sentir la existencia de lazos comunes sin experiencia común es algo que se produce porque los hombres temen participar, temen a los peligros y desafíos de la participación, temen el dolor que produce".[29]

El impulso hacia "una comunidad de semejantes" no sólo es un signo de retirada de la otredad exterior, sino también del compromiso con la vital aunque turbulenta, revigorizante pero molesta interacción interior. El atractivo de una "comunidad de semejantes" es el mismo que tiene una póliza de seguro contra los riesgos que colman la vida cotidiana de un mundo polifónico. No disminuye los riesgos, menos aún los elimina. Al igual que todos los paliativos, sólo promete un refugio de los efectos más inmediatos y más temidos.

Elegir la opción de la huida inducida por la "mixofobia" tiene una insidiosa y nociva consecuencia: la estrategia se torna cada vez más autoestablecida y autoalimentada cuanto más ineficaz resulta. Sennet explica por qué es así –y debe ser así– en este caso: "Durante las últimas dos décadas, las ciudades de los Estados Unidos han crecido de tal manera que las áreas étnicas se han hecho relativamente homogéneas; no parece casual que el miedo al extraño haya aumentado al punto de que esas comunidades étnicas también hayan sido aisladas".[30] Cuanto más tiempo permanecen las personas

[29] Richard Sennett, *The Uses of disorder: Personal Identity and City Life*, Londres, Faber, 1996, pp. 39, 42 [trad. esp.: *Vida urbana e identidad personal. Los usos del orden*, Barcelona, Península, 2001].

[30] *Ibid.*, p. 194.

en un entorno uniforme, en compañía de otros "como ellos" con los que pueden "socializar" mecánica y prácticamente, sin incurrir en el riesgo de ser malentendidos y sin tener que luchar con la molesta necesidad de traducir entre distintos universos de sentido, más fácil será que "desaprendan" el arte de negociar sentidos compartidos y un *modus convivendi*.

Como han olvidado o descuidado la adquisición de la preparación necesaria para vivir con la diferencia, no es raro que esas personas vean con horror la perspectiva de enfrentarse cara a cara con extraños. Los extraños tienden a parecer aún más aterradores a medida que resultan más ajenos, poco familiares e incomprensibles, o a medida que va desapareciendo el diálogo o la interacción que podría haber asimilado su "otredad" a nuestro mundo vital, o cuando ese diálogo ni siquiera se produce. El impulso hacia un entorno homogéneo y territorialmente aislado puede estar alimentado por la "mixofobia", pero la *práctica* de la separación territorial es el salvavidas y la fuente de alimentación de esa misma "mixofobia".

La "mixofobia", sin embargo, no es el único combatiente en el campo de batalla urbano.

Vivir en una ciudad es, notoriamente, una experiencia ambivalente. Atrae *y* repele, pero para complicar aún más la situación del habitante de la ciudad, son *los mismos* aspectos de la vida urbana, intermitentemente o de manera simultánea, los que atraen y repelen... La confusa variedad del entorno urbano es causa de temor (particularmente para las personas que ya han "perdido sus costumbres familiares", debido a que los desestabilizantes procesos de la globalización les han provocado un agudo estado de incertidumbre). El mismo brillo y centelleo caleidoscópico de la escena urbana, nunca carente de novedades y sorpresas, también es origen de su encanto irresistible y de su poder de seducción.

Así, el espectáculo deslumbrante e interminable que ofrece la ciudad no resulta una maldición o una pesadilla lisa y llanamente, y tampoco refugiarse de ese espectáculo resulta una completa ben-

dición. La ciudad provoca "mixofilia" en la misma medida y con la misma intensidad que provoca "mixofobia". La vida urbana es un asunto intrínseca e irreparablemente *ambivalente.*

Cuanto más grande y heterogénea es la ciudad, tantas más atracciones puede ofrecer. La condensación masiva de extraños es simultáneamente un repelente y un poderoso imán, atrayendo a la ciudad nuevas cohortes de hombres y mujeres cansados de la monotonía de la vida rural o de pueblo, hartos de su rutina repetitiva, y desesperados ante su escasez de perspectivas. La variedad promete oportunidades, numerosas y diferentes, para todos los gustos y capacidades... Así, cuanto más grande sea la ciudad, más atraerá a numerosas personas que rechazan o carecen de posibilidades de vida en lugares más pequeños, de idiosincrasia menos tolerante y que ofrecen menos oportunidades. Parece que la "mixofilia", al igual que la "mixofobia", es una tendencia autoimpulsada, autopropagada y autoalimentada. Aparentemente, ninguna de las dos tendencias corre el riesgo de agotarse ni de perder vigor durante el curso de la renovación de la ciudad y el acondicionamiento del espacio urbano.

La "mixofobia" y la "mixofilia" coexisten en todas las ciudades, pero también coexisten en el interior de cada uno de los residentes. Es cierto que se trata de una coexistencia incómoda, llena de ruido y de furia, pero de gran significado para las personas receptoras de la moderna ambivalencia líquida.

Como los extraños están condenados a vivir sus vidas en compañía de otros iguales a ellos a pesar de los futuros giros que pueda describir la historia urbana, el arte de vivir pacífica y felizmente con la diferencia y de beneficiarse, sin perturbación, de la variedad de estímulos y oportunidades adquiere la mayor importancia entre todas las habilidades que un residente urbano debe aprender y practicar.

Aun cuando –dada la creciente movilidad humana en el moderno mundo líquido y los acelerados cambios de elenco, argumento y ambiente de la escena urbana– la "mixofobia" no sea completamente erradicable, tal vez se pueda hacer algo para alterar las proporciones en las que se combinan la "mixofilia" y la "mixofobia", para reducir así el confuso efecto, generador de ansiedad y angustia, ejercido por la "mixofobia". De hecho, parece que los arquitectos y los planificadores urbanos podrían hacer bastante para ayudar al crecimiento de la "mixofilia" y minimizar las ocasiones en que la "mixofobia" aparezca como respuesta a los desafíos de la vida urbana. Pero, según parece, también podrían hacer mucho, y lo hacen, para facilitar el proceso opuesto.

Como ya hemos visto, la segregación de las áreas residenciales y los espacios públicos, que resultan comercialmente atractivos a los inversores y atractivos para sus clientes como remedio rápido de las ansiedades generadas por la "mixofobia", es en realidad la primera causa de esa misma "mixofobia". Las soluciones en oferta, por así llamarlas, crean los problemas que supuestamente deben resolver; los constructores de barrios cerrados y condominios custodiados y los arquitectos de "espacios interdictorios" crean, reproducen e intensifican la necesidad y la demanda que dicen satisfacer.

La paranoia "mixofóbica" se autoalimenta y funciona como profecía autocumplida. Si se adopta la segregación como cura radical del peligro que representan los extraños, la cohabitación con extraños se hace cada día más difícil. La homogeneización de las viviendas y la reducción al mínimo inevitable de todo comercio y comunicación entre ellas es una receta segura para intensificar y profundizar el impulso hacia la segregación y la exclusión. Esa medida puede contribuir a disminuir el padecimiento de las personas aquejadas de "mixofobia", pero la cura es en sí misma patógena y profundiza la dolencia, de modo que se necesitan dosis cada vez más fuertes del remedio para mantener el dolor en un nivel tolerable. La homogeneidad social del espacio, fortalecida y enfatizada por la segregación espacial, disminuye la tolerancia a la diferencia de sus residentes, y multiplica así las ocasiones para las reacciones "mixofóbicas", haciendo que la vida urbana sea más "proclive al riesgo", y por lo tanto más angustiosa, en vez de hacerla más segura, cómoda y disfrutable.

La estrategia opuesta por parte de arquitectos y urbanistas resultaría más favorable para el fortalecimiento y el cultivo de la "mixofilia": la propagación de espacios públicos, convocantes, hospitalarios y abiertos, a los que todas las categorías de residentes urbanos se sentirían atraídos, y que compartirían con buena voluntad cada día.

Tal como Hans Gadamer señaló en su obra *Truth and Method*, la mutua comprensión está inducida por la "fusión de horizontes", de horizontes cognitivos, es decir, horizontes establecidos y expandidos en el transcurso de la acumulación de experiencia vital. La "fusión" requerida por la mutua comprensión sólo puede ser resultado de la experiencia *compartida*, y la experiencia compartida es inconcebible si no existen espacios compartidos.

Para proporcionar una masiva prueba empírica de la hipótesis de Gadamer, se ha comprobado que los espacios reservados para los encuentros cara a cara –o simplemente compartir el espacio, "mezclarse con", "estar allí" juntos, como cenar en los mismos restaurantes o beber en los mismos bares– de los empresarios viajeros y otros miembros de la emergente elite trotamundo o "la clase dirigente global" (lugares como las cadenas de hoteles y centros de conferencias supranacionales) desempeñan un rol crucial en la integración de esa elite a pesar de las diferencias lingüísticas, religiosas, ideológicas o de cualquier otra clase que podrían dividirla o impedir el desarrollo del sentimiento de "pertenencia".[31]

De hecho, el desarrollo de la mutua comprensión y las experiencias vitales compartidas que esa comprensión requiere son las únicas razones por las que, a pesar de disponer de la facilidad de comunicarse electrónicamente con mayor rapidez y sin tanta molestia y esfuerzo, los empresarios y académicos siguen viajando para visitarse y para reunirse en congresos y conferencias. Si la comunicación pudiera limitarse a la transferencia de información y no hiciera falta la "fusión de horizontes", en nuestra época de Internet y de la red global, el contacto físico y el espacio y las experiencias compartidas (aunque sea de manera temporal e intermitente) se hubieran vuelto redundantes e innecesarios. Pero no ha sido así, y hasta ahora no hay indicios de que lo sea en el futuro.

[31] Véase, por ejemplo, William B. Beyer, "Cyberspace or human space: whither cities in the age of telecommunications?", en Wheeler, Aoyama y Warf (comps.), *Cities in the Telecommunications Age*, pp. 176-178.

Hay cosas que los arquitectos y planificadores urbanos pueden hacer para inclinar la balanza a favor de la "mixofilia" (así como por acción u omisión contribuyen a hacerlo a favor de la "mixofobia"). Pero como actúan aisladamente y confían sólo en los efectos de sus propias acciones, los resultados que pueden alcanzar son muy limitados.

Las raíces de la "mixofobia" –esa sensibilidad alérgica y febril hacia los extranjeros y lo extraño– se hunden más allá de los alcances de la competencia de la arquitectura o de las atribuciones de los planificadores urbanos. La "mixofobia" está profundamente arraigada en la condición existencial de los hombres y mujeres contemporáneos, nacidos y criados en un mundo desregulado, fluido e individualizado, de cambios vertiginosos y difusos. Sin embargo, por importantes que sean el aspecto, la forma y la atmósfera de los espacios urbanos para la calidad de vida diaria, no pasan de ser factores –y no necesariamente los más importantes– que contribuyen a la desestabilización generando incertidumbre y angustia.

Los sentimientos "mixofóbicos" son provocados y alimentados sobre todo por la sobrecogedora sensación de inseguridad. Los hombre y mujeres, inseguros de su lugar en el mundo, de sus perspectivas de vida y de los efectos de sus propias acciones, son los más vulnerables a las tentaciones de la "mixofobia" y los más proclives a caer en su trampa. Esta trampa consiste en desviar la angustia de sus verdaderas raíces y canalizarla y descargarla sobre blancos que nada tienen que ver con sus causas. Como resultado, muchos seres humanos son victimizados (y a la larga, los victimarios invitan a su vez a la victimización) mientras que las fuentes de

esa angustia quedan a salvo de toda interferencia y salen de la situación ilesas y fortalecidas.

En consecuencia, los problemas que afligen a las ciudades contemporáneas no pueden resolverse por medio de una reforma de la ciudad en sí misma, por radical que ésta pueda ser. No existen, permítanme repetirlo, *soluciones locales para problemas generados globalmente.* El tipo de "seguridad" que ofrecen los planificadores urbanos es incapaz de aliviar, y menos aún erradicar, la inseguridad existencial retroalimentada día a día por la fluidez del mercado laboral, la fragilidad del valor que se le da a las habilidades y competencias antiguamente adquiridas o actualmente incorporadas, la evidente vulnerabilidad de los lazos humanos y la aparente precariedad y revocabilidad de compromisos y asociaciones. Una reforma de las ciudades debe estar precedida por una reforma de la condición existencial que haga posible su éxito. Sin esa reforma, todos los esfuerzos que se hagan para liberar o desintoxicar a las ciudades de la presión "mixofóbica" están condenados a ser meros paliativos o, en la mayoría de los casos, directamente placebos.

Es importante recordar esto, no en función de devaluar o minimizar la diferencia entre un diseño urbano bueno o malo, apropiado o inapropiado (ambos pueden ser, y en general son, sumamente relevantes para la calidad de vida de sus habitantes), sino para encauzar la tarea en una perspectiva que contemple todos los factores decisivos a la hora de elegir adecuadamente.

Las ciudades contemporáneas son basurales donde se arrojan los productos malformados o deformados de nuestra moderna sociedad líquida (mientras que, con toda seguridad, ellas mismas siguen contribuyendo a la acumulación de desechos).

No hay soluciones que se centren en las ciudades, y menos aún que estén confinadas a ellas, capaces de resolver malos funcionamientos y contradicciones sistémicas. Y por copiosa y destacable que sea la imaginación de arquitectos, alcaldes y consejeros municipales, esas soluciones no llegarán. Los problemas deben enfrentarse allí donde

están sus raíces: los problemas que confrontan y sufren las ciudades se engendraron en otra parte, y el territorio en el que se incuban y gestan es demasiado vasto como para hacerles frente con las herramientas pensadas, incluso, para el más extenso conglomerado urbano. Ese territorio de gestación e incubación se extiende más allá del rango de acción soberana de la nación-estado, que es la estructura de accionar democrática más amplia e inclusiva inventada y puesta en funcionamiento en los tiempos modernos. Esos territorios son *globales,* y lo son cada vez más. Hasta el momento no estamos ni remotamente cerca de inventar, y menos aún de desplegar, mecanismos de control democrático que estén a la altura del poderío de las fuerzas que hay que controlar.

Sin duda, ésta es una tarea a largo plazo, una tarea que exigirá más, mucho más pensamiento, acción y constancia que ninguna reforma de planificación urbana o estética arquitectónica. Sin embargo, esto no significa que los esfuerzos en ese sentido deban ser abandonados hasta que logremos dar batalla a las raíces del problema y tener bajo control esas tendencias globalizantes peligrosamente desmadradas. Muy por el contrario: como las ciudades son los basurales de las ansiedades y angustias generadas por la incertidumbre e inseguridad inducidas globalmente, entonces esas mismas ciudades son el terreno de investigación donde experimentar, probar y eventualmente aplicar los medios para aplacar y erradicar esa incertidumbre y esa inseguridad.

Es precisamente en las ciudades donde los extraños que se enfrentan unos con otros en el espacio global como Estados hostiles, civilizaciones enemigas o adversarios militares, se encuentran frente a frente en cuanto *seres humanos individuales,* se miran cara a cara, hablan, aprenden sus mutuas costumbres, negocian las reglas de la vida en común, cooperan, tarde o temprano se acostumbran a la presencia del otro y, cada vez con más frecuencia, terminan disfrutando de su mutua compañía. Después de ese entrenamiento local, esas personas antes extrañas sentirán mucha menos tensión y aprensión a la hora de ocuparse de las cuestiones globales:

civilizaciones aparentemente incompatibles resultarán mucho más compatibles de lo que se pensaba, la hostilidad mucho menos depurada, y la belicosidad no resultará el medio más idóneo para zanjar las diferencias. La "fusión de horizontes" de Gadamer se convertiría en un proyecto mucho más realista si se procurase lograrlo (incluso por ensayo-error y con éxitos esporádicos) en las calles de las ciudades.

Aceptar la nueva situación global, y sobre todo enfrentarla con éxito, tomará tiempo, como ha sucedido con todas las transformaciones de la condición humana verdaderamente profundas que implican un antes y un después.

Como en el caso de todas esas transformaciones, es imposible (y muy poco recomendable) adelantarse a la historia y predecir, y menos aún prediseñar, la forma que adoptará al final y el estado de situación al que eventualmente conducirá. Pero esa confrontación deberá ocurrir, y es probable que sea una de las mayores preocupaciones del nuevo siglo, y llenará gran parte de su historia.

Este drama se escenificará en dos espacios a la vez: en la escena global y en la local. El desenlace de este montaje en dos escenarios está íntimamente ligado, y depende en definitiva de la conciencia que tengan autores y actores de esa vinculación, y de su habilidad y determinación para contribuir al éxito de lo que sucede en el escenario del otro.

4. LA UNIÓN DESMANTELADA*

Un fantasma sobrevuela el planeta: el fantasma de la xenofobia. Las sospechas y animosidades tribales antiguas y modernas –que nunca se extinguieron por completo y han sido recientemente sacadas del congelador y puestas a recalentar– se han mezclado y combinado con la flamante sensación de inseguridad que se destila de la incertidumbre y desprotección de nuestra moderna existencia líquida.

Los individuos, consumidos y exhaustos por la seguidilla de interminables y nunca concluyentes exámenes de aptitud, y aterrorizados hasta el tuétano por la misteriosa e inexplicable precariedad de su suerte y la niebla global que se cierne sobre su futuro, buscan desesperadamente a quién culpar de sus padecimientos y tribulaciones. No es extraño entonces que los encuentren bajo la luz del farol más cercano, en el sitio exacto que tan diligentemente han iluminado para nosotros las fuerzas de la ley y el orden: "Los causantes de la inseguridad son los criminales, y los causantes del crimen son los extraños"; por lo tanto, "rodeando, encarcelando y deportando a los extraños recuperaremos nuestra perdida o robada seguridad".

Donald G. McNeil Jr. dio a este resumen de los cambios más recientes del espectro político europeo el título "Los políticos le siguen el juego al temor por la inseguridad".[1] De hecho, en todos los países regidos por gobiernos democráticos la frase "mano dura

* Otra versión de este capítulo fue publicada en el *Journal of Human Rights*, núm. 3 (2002), bajo el título de "The fate of humanity in the post-trinitarian world".

[1] Donald G. McNeil Jr., "Politicians pander to de fear of crime", en *New York Times*, 5-6 mayo de 2002.

con el crimen" ha resultado ser una carta de triunfo sobre cualquier otra, pero la mano ganadora suele ser invariablemente la combinación de una promesa de "más cárceles, más policías, condenas más largas" con un juramento de "no a la inmigración, no al derecho de asilo, no a la naturalización". Como señala McNeil, "Los políticos de toda Europa hacen uso del estereotipo de que 'los causantes del crimen son los extranjeros' para conectar el odio étnico, en la actualidad indigerible, con el temor en boga por la propia seguridad".

Cuando estaba todavía en sus preliminares, el duelo entre Chirac y Jospin por la presidencia de Francia en 2002 degeneró en una subasta pública en la cual ambos competidores trataban de obtener el favor del electorado ofreciendo cada uno aplicar medidas más duras contra criminales e inmigrantes, pero sobre todo contra los inmigrantes que engendran el crimen y la criminalidad engendrada por los inmigrantes.[2] En primer lugar, sin embargo, hicieron todo lo que pudieron para cambiar el foco de ansiedad de los electores, que emanaba de la sensación de *precarité* reinante (la exasperante inseguridad de la propia posición social entremezclada con la incertidumbre aguda acerca del futuro de los medios de subsistencia), y transformar esa ansiedad en temor por la seguridad personal (integridad física, de los bienes y posesiones personales, hogar y vecindario). El 14 de julio de 2001, Chirac puso en marcha esa maquinaria infernal al anunciar la necesidad de combatir "esa creciente amenaza para la seguridad, esa marea en ascenso", en vista del aumento de casi un 10% en los índices de criminalidad durante el primer semestre del año (cifra también anunciada en dicha ocasión), y declarando que la política de "tolerancia cero" sería ley ni bien él fuese reelecto. El tono de la campaña presidencial quedaba de esa manera marcado, y Jospin no tardó en sumarse, elaborando sus propias variaciones sobre el mismo tema (sin embargo, e ines-

[2] Véase Nathaniel Herzberg y Cécile Prieur, "Lionel Jospin et le 'piège' sécuritaire", en *Le Monde*, 5-6 mayo de 2002.

peradamente para los candidatos principales aunque no para los observadores con pericia sociológica, la voz de Le Pen sobresalía más pura y audible por encima de todas las demás).

El 28 de agosto Jospin le declaró "la guerra a la inseguridad" prometiendo "inflexibilidad", mientras que el 6 de septiembre Daniel Vaillant y Marylise Lebranchu, ministros del Interior y de Justicia respectivamente, juraron que no tendrían la menor tolerancia hacia ninguna forma de delincuencia. La reacción inmediata de Vaillant frente a los sucesos del 11 de septiembre en los Estados Unidos fue aumentar las atribuciones de la policía, principalmente con respecto a los jóvenes y menores de edad provenientes de la *banlieue* "étnicamente extranjera", esas vastas zonas urbanas periféricas de las grandes ciudades que, de acuerdo con la muy conveniente versión oficial, eran caldo de cultivo de la diabólica conjunción de incertidumbre e inseguridad que envenenaba la vida de los franceses. Jospin mismo se abocó a fustigar y vilipendiar con virulencia creciente a la "escuela angélica" partidaria de la mano blanda, perjurando que jamás había sido parte de ella en el pasado y que jamás lo sería en el futuro. La subasta no se detenía y las apuestas seguían subiendo. Chirac prometió entonces crear un Ministerio de Seguridad Interior, a lo que Jospin respondió con el compromiso de un ministerio "encargado de la seguridad pública" y la "coordinación de las operaciones policiales". Cuando Chirac esgrimió la idea de crear centros de confinamiento para delincuentes menores de edad, Jospin se hizo eco de esa promesa ofreciendo su opción de "instalaciones de encierro" para delincuentes juveniles, superando a su rival al proponer que éstos fueran "condenados en el acto".

Apenas tres décadas atrás, Portugal era (junto con Turquía) el principal proveedor de los "trabajadores-huéspedes", a los que el *Bürger* alemán miraba con temor ante la perspectiva de que pudieran arruinar el acogedor paisaje urbano y socavar el pacto social, base de su seguridad y su confort. En la actualidad, gracias a la abrupta y creciente prosperidad, Portugal ha pasado de ser un país expor-

tador de mano de obra a ser un importador de trabajo. Los sinsabores y humillaciones sufridos cuando el pan debía ganarse en el extranjero han sido rápidamente olvidados: el 27% de los portugueses declara que su principal preocupación son los vecindarios infestados de crimen-y-extranjeros, y el recién llegado político Paulo Portas, jugando la sola carta de la antiinmigración feroz, colaboró con la llegada al poder de la nueva coalición derechista (tal y como ocurriera con el Partido del Pueblo Danés de Pia Kiersgaard en Dinamarca, la Liga del Norte de Humberto Bossi en Italia y con el radicalmente antiinmigracionista Partido del Progreso en Noruega: todos países que no mucho tiempo atrás enviaban a sus hijos a tierras lejanas en busca del pan que sus paupérrimos hogares no podían darles).

Las noticias como éstas llegan fácilmente a los titulares de los periódicos (por ejemplo: "Enérgicas medidas del Reino Unido contra el asilo", aparecido en *The Guardian* el 13 de junio de 2002, por no mencionar los grandes titulares de la prensa sensacionalista...). Sin embargo, Europa occidental permanece ajena (y de hecho desconoce) la esencia principal de esa fobia contra los inmigrantes, ya que nunca sale a la luz. "Culpar a los inmigrantes" –los extranjeros, los recién llegados, en especial los extranjeros recién llegados– del malestar social en todos sus aspectos (y en primer lugar de la nauseabunda y paralizante sensación de *Unsicherheit, incertezza, precarité, insecurity,* inseguridad) se va transformando poco a poco en un hábito global. Como lo señala Heather Grabbe, directora de investigaciones del Centro para la Reforma Europea, "los alemanes culpan a los polacos, los polacos culpan a los ucranianos, los ucranianos culpan a los kirguices y a los uzbekos",[3] mientras que los países demasiado pobres para atraer a vecinos desesperados en busca de mejores condiciones de vida, como Rumania, Bulgaria, Hungría y Eslovaquia, dirigen su

[3] Citado por Donald G. McNeil Jr., "Politicians pander to fear of crime", art. cit.

cólera contra los sospechosos de siempre y los culpables de emergencia: los gitanos, que son nativos pero errantes, que se rehúsan a tener un domicilio fijo y, por lo tanto, son siempre y en todas partes "recién llegados" y extranjeros.

Hay que reconocer que en lo que se refiere a tendencias globales, los Estados Unidos llevan siempre la delantera indisputable y la mayoría de las veces también la iniciativa. Pero sumarse a la paliza global contra los inmigrantes representa para ellos un problema bastante difícil de resolver. Los Estados Unidos se han jactado siempre de ser un país de inmigrantes: la inmigración es una constante de la historia estadounidense y ha sido su noble pasatiempo, su misión, la heroica proeza de los más osados, de los más valientes y de los más aventurados. Por lo tanto, denigrar a los inmigrantes y alentar suspicacias sobre su noble vocación va en contra del germen mismo de su identidad nacional y representa quizás un golpe mortal al Sueño Americano, su indiscutible cimiento y piedra fundacional. Pero se esfuerzan, ensayo y error de por medio, por lograr la cuadratura del círculo...

El 10 de junio de 2002, oficiales de alto rango de los Estados Unidos (Robert Mueller, director del FBI, el subfiscal general de la nación Larry Thompson, y el subsecretario de defensa Paul Wolfowitz, entre otros) anunciaron el arresto de un sospechoso de pertenecer a la red terrorista Al-Qaeda a su regreso a Chicago de un viaje de entrenamiento en Pakistán.[4] Como lo señalaba la versión oficial sobre el asunto, un ciudadano estadounidense, nacido y criado en los Estados Unidos, de nombre José Padilla (nombre que sugiere raíces hispánicas y, por lo tanto, lo vincula con los últimos y más precariamente establecidos de la larga lista de filiaciones étnicas inmigratorias de ese país), se había convertido al islamismo, tomando el nombre de Abdullah al-Mujahir, y rápidamente había

[4] Véase *USA Today*, en su edición del 11 de junio de 2002, en especial "Al-Qaeda operative tipped off plot"; "US: dirty bomb plot foiled"; y "Dirty bomb plot: 'The future is here, I'm afraid'".

acudido a sus nuevos hermanos musulmanes en busca del conocimiento necesario para perjudicar a su antigua nación. Fue instruido en las crudas artes del armado de "bombas sucias", "pavorosamente fáciles de armar" a partir de unos pocos gramos de explosivos convencionales fáciles de conseguir así como de "prácticamente cualquier tipo de material radioactivo" que los futuros terroristas "pudieran obtener" (no quedaba claro por qué el ensamblaje de armas "pavorosamente fáciles de armar" exigía un entrenamiento tan sofisticado, pero cuando se trata de sembrar la semilla del miedo para cosechar las uvas de la ira, la lógica está fuera de lugar). Nichols, Hall y Eisler, periodistas del *USA Today*, anunciaban que "un nuevo término ha ingresado en el vocabulario del estadounidense medio: bomba sucia".

El asunto resultó ser un golpe maestro: la trampa del sueño americano había sido hábilmente sorteada, ya que José Padilla se había convertido en extraño y extranjero por propia voluntad y haciendo uso de su propia libertad de *elección* estadounidense. Y el terrorismo era presentado a todo color como un fenómeno de origen extranjero y a la vez ubicuo dentro del país, acechando a la vuelta de cada esquina y esparciéndose de vecindario en vecindario –como en las épocas que se decía "¡Ahí vienen los rojos!", para señalar a los comunistas–, impecable metáfora y plausible válvula de escape de los temores y ansiedades igualmente ubicuos de la precariedad de la vida moderna.

Sin embargo, este recurso en particular demostró ser un error. Cuando fue considerado por otras dependencias de la administración federal, las ventajas del caso resultaron ser más bien un lastre. Una "bomba sucia" "pavorosamente fácil de armar" dejaría al descubierto el absurdo de un "escudo antimisiles" multimillonario. La condición de ciudadano estadounidense de al-Mujahir abriría un enorme signo de interrogación sobre los planes de una cruzada anti Irak y sus azarosas secuelas. Lo que para algunas dependencias del gobierno federal era un remedio, para otras era un veneno letal, y estas últimas parecen haberse impuesto, ya que el asunto, en un

principio tan prometedor, fue veloz y diligentemente borrado del mapa. Pero no por falta de celo por parte de sus mentores...

Desde sus comienzos, la modernidad produjo y siguió produciendo enormes cantidades de sobrantes humanos.

La producción de sobrantes humanos fue particularmente copiosa en dos ramas de la industria moderna (que siguen todavía funcionando y con plena capacidad operativa).

La función manifiesta de la primera de esas ramas fue la producción y reproducción del orden social. Todo modelo de orden es selectivo y exige el recorte, la poda, la segregación, la separación o la extirpación de aquellas partes de la materia prima humana que demuestren ser ineptas para ese orden, es decir, que sean incapaces o no se les permita encajar en ninguno de sus nichos. Esas partes emergen como "sobras" al final de la cadena de producción del orden social, en cuanto se diferencian de los productos deseables y "útiles".

La segunda rama de la industria moderna que ha arrojado continuamente enormes volúmenes de sobrante humano ha sido el progreso económico, que en un determinado momento exige la invalidación, el desmantelamiento y la eventual aniquilación de ciertos modos de vida y de subsistencia del ser humano, ya que no pueden ni podrían alcanzar los crecientes estándares de productividad y rentabilidad. Por regla general, los practicantes de esas formas de vida tan devaluadas no pueden ser reubicados *en masse* en las instalaciones de la nueva actividad económica, más estrechas y racionales, y se les niega el acceso a dichos medios de subsistencia, ahora legítimos y obligatorios, mientras que los medios ortodoxos, devaluados, ya no ofrecen una alternativa de supervivencia. Son, por lo tanto, las sobras del progreso económico.

Durante la mayor parte de la historia moderna, sin embargo, las consecuencias potencialmente desastrosas de la acumulación de sobrantes humanos fueron desactivadas, neutralizadas o al menos mitigadas gracias a otra invención moderna: la industria de elimina-

ción de desechos. Esa industria prosperó gracias a que grandes sectores del planeta fueron transformados en basurales adonde esos "excedentes de la humanidad" –los sobrantes humanos resultantes de la modernización– pudieran ser transportados, ubicados y descontaminados, conjurando así los peligros de combustión espontánea y explosión.

En la actualidad, esos espacios de desecho se están agotando, en gran medida gracias al éxito espectacular –la expansión planetaria– del modo de vida moderno (desde los tiempos de Rosa Luxemburgo, al menos, se sospecha que la modernidad entraña una tendencia suicida terminal del tipo "serpiente que se muerde la cola"). Los basurales son cada vez más escasos. Mientras la producción de sobrantes humanos bate todos los récords (con volúmenes cada vez mayores debido al proceso de globalización), la situación de la industria de eliminación de desechos es desesperante. El abordaje del tema de los sobrantes humanos tradicional de la modernidad ya no es viable, y todavía no han sido inventados ni puestos en funcionamiento otros más novedosos. A lo largo de las líneas de producción defectuosas del desorden mundial se apilan los sobrantes humanos, y empiezan a multiplicarse los síntomas de una tendencia a la conflagración y las señales de una explosión inminente.

La crisis de la industria de eliminación de sobrantes humanos subyace tras la confusión actual, que quedó expuesta por la desesperada y en gran medida irracional y sobreactuada crisis de gobierno desatada por los sucesos del 11 de septiembre de 2001.

Hace más de dos siglos, en 1784, Kant observó que el planeta que habitamos es esférico, y consideró con detenimiento las consecuencias de ese hecho banal: como todos estamos y nos movemos sobre la superficie de esa esfera, señaló Kant, no tenemos otro lugar donde ir y estamos por lo tanto obligados a vivir para siempre en proximidad y compañía de otros. Mantener distancia entre uno y los otros, y más aún ampliarla, es a la larga imposible: al movernos alrededor de una superficie esférica terminaríamos por acortar la distancia que en

un principio pretendíamos agrandar. Y por lo tanto, *die volkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung* (la unificación perfecta de la especie humana en una ciudadanía común) es el destino que la naturaleza eligió para nosotros al ponernos sobre la superficie de un planeta esférico. La unidad de la raza humana es el horizonte absoluto de nuestra historia universal, un horizonte que nosotros, seres humanos movidos y guiados por la razón y el instinto de supervivencia, estamos obligados a perseguir y, en la plenitud de los tiempos, alcanzar. Tarde o temprano, advierte Kant, no habrá ni un rincón de espacio libre para aquellos de nosotros que se encuentren con que los lugares ya ocupados están demasiado colmados para brindar confort, son demasiado hostiles, incómodos, o por alguna otra razón poco acogedores para buscar en ellos refugio y abrigo. Y esa es la manera como la naturaleza nos ordena aceptar la hospitalidad (recíproca) como precepto supremo, precepto que debemos –y llegado el caso deberemos– abrazar y obedecer como modo de dar fin a la larga cadena de ensayos y errores, a las catástrofes causadas por los errores y a la devastación que las catástrofes van dejando a su paso.

Los lectores de Kant podían aprender todas estas cosas en sus libros hace doscientos años. El mundo, sin embargo, ni se enteró. Parece que el mundo prefiere honrar a sus filósofos con placas conmemorativas en vez de prestar atención a sus enseñanzas y seguir sus consejos. Es posible que los filósofos hayan sido los héroes protagonistas del drama lírico de la Ilustración, pero la tragedia posterior a la Ilustración desdeñó olímpicamente las líneas de diálogo que ellos nos legaron.

Muy ocupado concertando el matrimonio de la nación con el Estado, del Estado con la soberanía, y de la soberanía con territorios de fronteras prolijamente selladas y fuertemente custodiadas, el mundo parece haber ido tras un horizonte muy diferente del que Kant dibujara. Durante doscientos años el mundo ha estado ocupado en hacer del control de los movimientos humanos la única prerrogativa de los poderes del Estado, se ha ocupado también de erigir barreras contra todos los movimientos no controlados y de administrar esas

barreras con ojos atentos y guardias fuertemente armados. Los pasaportes, las visas de entrada y salida, las aduanas y los controles migratorios son los inventos fundamentales del moderno arte de gobernar.

El advenimiento del Estado moderno coincidió con la emergencia de los "apátridas", los *sans papiers*, y de la idea de *unwertes Leben*, reencarnación actual[5] de una antigua institución, el *homo sacer*, encarnación absoluta del derecho soberano de eximir y excluir a todo ser humano que haya sido arrojado más allá de los límites de la ley humana y divina, y transformarlo en un ser al que las leyes no protegen y cuya destrucción, despojada de todo significado ético o religioso, está exenta de castigo alguno.

La sanción definitiva del poder soberano moderno resultó ser el derecho a eximirnos de la humanidad.

Pocos años después de que Kant escribiera sus conclusiones y las enviara a imprenta, fue publicado otro documento, más breve aún, que habría de tener mucho más peso en la historia de los dos siglos siguientes y en las mentes de sus protagonistas que el librito de Kant. Se trataba de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, acerca de la cual Agamben señalaría, con la ventaja de perspectiva que confiere la distancia de los siglos, que no deja en claro si "los dos términos [*hombre* y *ciudadano*] nombraban dos realidades diferentes" o si, por el contrario, se había considerado que siempre el primer término "ya estaba contenido en el segundo".[6]

Esa falta de claridad, así como sus pavorosas consecuencias, ya fue notada anteriormente por Hannah Arendt, en un mundo que se llenaba de pronto de "personas desplazadas". Arendt recordaba la antigua y genuinamente profética frase de Edmund Burke que ase-

[5] Como lo descubrió Giorgio Agamben, véase su *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995 [trad. esp.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998].

[6] Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996 [trad. esp.: *Medios sin fin: notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001].

veraba que la abstracta desnudez de "ser nada más que humanos" constituía el mayor de los peligros de la humanidad.[7] Los "derechos humanos", apuntaba Burke, son una abstracción, y los seres humanos difícilmente puedan esperar que esos "derechos" los protejan, a menos que la abstracción se concrete en los derechos efectivos de un inglés o de un francés. "El mundo no ha encontrado nada de sagrado en la abstracta desnudez de ser humano", así resumía Arendt la experiencia que siguió a las observaciones de Burke. "Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser algo que no fue posible obligar a cumplir [...] cada vez que aparecieron personas que ya no eran ciudadanos de ningún Estado soberano".[8]

De hecho, los seres humanos dotados de "derechos humanos" y de nada más –carentes de otros derechos más defendibles e institucionalmente arraigados, capaces de sostener a los derechos "humanos" en su lugar– no existen en ningún lado y son prácticamente inimaginables. Obviamente fue necesaria una *puissance*, *potenza*, *might*, *Macht* o *potestad*[9] social y por completo social que endosara la humanidad de los humanos. Y a lo largo de la era moderna, esa "potestad" resultó ser invariablemente la potestad *de trazar un límite entre lo humano y lo inhumano, en la actualidad disfrazado de límite entre ciudadanos y extranjeros.* En este mundo parcelado en Estados soberanos, los sin techo no tienen derechos, y no sufren por no ser iguales ante la ley, *sino porque no hay ley que se aplique a ellos* y a la que ellos puedan referirse a la hora de presentar sus quejas por el maltrato que reciben o reclamar su amparo.

En su ensayo sobre Karl Jaspers, compuesto algunos años después de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt observaba que aunque para todas las generaciones precedentes la "humani-

[7] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), citado por Hannah Arendt de la edición de E. J. Payne (Everyman's Library).

[8] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Andre Deutsch, 1986, pp. 300, 293 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1999].

[9] Véase la nota de los traductores en Giorgio Agamben, *Means without Ends*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 143.

dad" no había sido más que un concepto o un ideal (podríamos agregar: un postulado filosófico, el sueño de los humanistas, a veces un grito de guerra, pero rara vez el principio organizador de la acción política), hoy se había convertido "en una urgente realidad".[10] Se había transformado en un asunto de extrema urgencia debido a que el impacto de Occidente no sólo había saturado al resto del mundo con sus productos y su desarrollo tecnológico, sino que también había exportado "sus procesos de desintegración", entre ellos el colapso de las creencias religiosas y metafísicas, el formidable avance de las ciencias naturales y el ascenso de la nación-estado como virtualmente la única forma de gobierno posible. Fuerzas que en Occidente habían necesitado cientos de años para "socavar las antiguas creencias y formas de vida políticas", "en el resto del mundo apenas necesitaron algunas décadas para hacer colapsar... otras creencias y estilos de vida".

Este tipo de unificación, sugiere Arendt, sólo podría producir una clase de "solidaridad humana" que es "enteramente negativa". Cada porción de la población humana del planeta se vuelve vulnerable a todas y cada una de las demás. Podría decirse que se trata de una "solidaridad" del peligro, de los riesgos y de los temores. La mayor parte del tiempo y en los pensamientos de la mayoría, la "unidad del planeta" se reduce a la idea de los horrores que se gestan o incuban en las regiones más lejanas: "un mundo que nos alcanza y a la vez resulta inalcanzable".

Junto con el producto que se busca obtener, toda fábrica arroja desechos. La fábrica de la moderna soberanía territorial no fue la excepción.

Durante los doscientos años posteriores a la publicación de las reflexiones de Kant, el progresivo "llenado del mundo" (y en consecuencia, la voluntad de admitir que aquello que Kant consideró un veredicto inevitable e inapelable de la razón y la naturaleza era de hecho algo innegable) fue contraatacado con la ayuda de la diabólica trinidad de territorio, nación y Estado.

La nación-estado, observa Giorgio Agamben, es un Estado que hace del "natalicio o el nacimiento" la "piedra fundacional de su propia soberanía". "La ficción implícita en esto", señala Agamben, "es que el *nacimiento* [*nascita*] cobra inmediatamente existencia en tanto *nación*, de modo tal que no haya diferencia entre esos dos momentos".[11] Uno, por así decirlo, *nace* dentro de la "ciudadanía del Estado".

Sobre la desnudez del recién nacido, aún no arropado con los arneses jurídico-legales, se construye y reconstruye perpetuamente el poder de soberanía del Estado, con la asistencia de prácticas de inclusión/exclusión dirigidas a todos los otros aspirantes a la categoría de ciudadanos que caigan bajo su esfera de influencia. Podemos conjeturar que la reducción del *bios* al *zoë*, que es para Agamben la esencia misma de la soberanía moderna (o también podríamos decir: la reducción del *Leib*, el cuerpo viviente-actante, al *Körper*, un cuerpo sobre el que se puede accionar pero que no puede actuar) es la conclusión necesaria de haber hecho del nacimiento la única condición "natural" de acceso a una nacionalidad, sin necesidad de responder preguntas o pasar exámenes.

Todos los demás aspirantes que puedan golpear a las puertas del Estado soberano para ser admitidos suelen ser sometidos primero a un ritual de desinvestidura. Como sugiere Victor Turner y según el modelo de tres pasos de los *ritos de pasaje* de Van Gennep, antes de que los recién llegados, que aspiran a un lugar social, tengan acceso (en caso de dárselos) a ese nuevo guardarropas donde están guardados los atavíos apropiados y necesarios para ese lugar, deben ser desvestidos (no sólo metafórica sino literalmente) de todos los aparejos de su anterior condición. Deben estar durante un tiempo en

[10] Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World?", en *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, 1993, pp. 81-94 [trad. esp.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990].

[11] Giorgio Agamben, *Means without Ends*, *op. cit.*, p. 21.

estado de "desnudez social" y permanecer en cuarentena en un no-lugar, "entre y en el medio", en el que no hay disponibles ni están permitidas las prendas con un significado social definido o aprobado. Un purgatorio intermedio en "ninguna parte" –que separa las parcelas en un mundo fraccionado y concebido como sumatoria de lotes espacialmente separados– separa a su vez a los recién llegados de su nuevo espacio de pertenencia. De ser concedida, la inclusión debe estar precedida de una exclusión radical.

Según Turner, el mensaje contenido en esa parada obligada en un campamento prolijamente despejado de todo instrumento capaz de elevar a los acampantes del nivel de *zoë* o *Körper* al del *bios* o *Leib* ("la implicación social de reducirlos a cierta especie de *pri - mo materia* humana despojada de forma específica, una condición que, si bien sigue siendo social, carece o está por debajo de toda forma de estatus aceptada") es que no existe un camino directo entre un estatus social aprobado y otro. Antes de poder pasar de uno a otro, debemos sumergirnos y disolvernos en "una *communi - tas* sin estructura, rudimentariamente estructurada y relativamente indiferenciada".[12]

Hannah Arendt situó el fenómeno luego explorado por Turner en el reino, operado por el poder, de la expulsión, el exilio, la exclusión y la exención. "El gran privilegio de los parias", afirmaba ella, es la humanidad "bajo la forma de la fraternidad". Esos parias que en los debates de opinión del siglo XVIII eran llamados genéricamente *les malheureux*, y en el siglo XIX fueron rebautizados como *les misérables*, y en la actualidad y desde mediados del siglo pasado, se amontonan bajo la denominación de "los refugiados", pero que en todas las épocas han sido privados de un lugar en el mapa mental de un mundo diseñado por esas personas que acuñan y reparten nombres para ellos. Comprimidos, arrinconados y aplastados por una multiplicidad de rechazos, "los perseguidos se han apretado

[12] Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, *op. cit.*, pp. 170, 96.

tanto entre ellos que el interespacio que llamamos mundo (y que obviamente existía entre ellos antes de la persecución, manteniéndolos a distancia unos de otros) simplemente ha desaparecido".[13]

A todos los efectos prácticos, la categoría de los parias/excluidos estaba *fuera del mundo*, de ese mundo de categorías y sutiles distinciones que habían parido los que ostentaban el poder, bautizándolo con el nombre de "sociedad": el único mundo que supuestamente los humanos debían habitar y el único capaz de transformar a un residente en un ciudadano con derechos. Eran *uniformes*, en cuanto carecían de los atributos que un hablante vernáculo era capaz de percibir, captar, nombrar y comprender. O al menos "uniformes" era lo que parecían ser, debido a la pobreza vernácula y a la homogeneización que producía la expropiación de derechos realizada desde el poder.

Si el nacimiento y la nación son una sola y misma cosa, entonces todos aquellos que entran o desean entrar a la familia nacional deben imitar, o se ven forzados a emular, la desnudez del recién nacido.

El Estado –guardián y carcelero, vocero y censor en jefe de la nación– se ocupará de que esta condición se cumpla.

Como asegura Carl Schmitt, lúcido y desprejuiciado anatomista del Estado moderno: "Quien determina un valor, siempre fija *eo ipso* un no-valor. El sentido de la determinación de este no-valor es la aniquilación del mismo".[14] La determinación de un valor traza el límite entre lo normal, lo ordinario, lo normativo. El no-valor es una excepción que marca esa frontera.

[13] Hannah Arendt, "On humanity in dark times: thoughts about Lessing", en *Men in Dark Times*, *op. cit.*, p. 15.

[14] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Po - litischen*, Duncker und Humboldt, 1963, p. 80. Véase la discusión en Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998, p. 137.

> La excepción no puede ser subsumida. Desafía la codificación general, pero a la vez revela un elemento formal específicamente jurídico: la decisión en absoluta pureza [...] No hay regla que se aplique al caos. El orden debe ser establecido para que el orden jurídico tenga sentido. Se debe crear una situación regular, y es soberano aquel que decide definitivamente si esa situación es realmente efectiva [...] La excepción no sólo confirma la regla: la regla como tal se alimenta exclusivamente de la excepción.[15]

Giorgio Agamben comenta: "La regla se aplica a la excepción al no aplicarse, al alejarse de ella. La condición de excepción no es, por lo tanto, el caos que antecede al orden, sino más bien la situación resultante de su suspensión. En este sentido, la excepción es, de acuerdo con su raíz etimológica, realmente *extraída* (*excapere*), y no simplemente excluida".[16]

Permítanme observar que ésta es precisamente la circunstancia que los legisladores soberanos necesitan ocluir para legitimar y sostener su accionar. Por lo general, la imposición del orden suele emprenderse en nombre de la lucha contra el caos. Pero no habría caos si no existiera de antemano una intención ordenadora y si no hubiera sido concebida previamente una "situación regular" cuya promoción debe ponerse en marcha con pie firme. El caos nace como un no-valor, una excepción. Su pesebre es el afán ordenador, y no tiene otro padre *legítimo* ni otro hogar que ése.

El poder de exención no sería una marca de soberanía si el poder soberano no estuviese antes ligado al territorio.

Penetrante y perspicaz a la hora de escrutar la grotesca y paradójica lógica del *Ordnung*, en este tema crucial Carl Schmitt refrenda la ficción alimentada por los guardianes/promotores del orden, ejecutores del poder soberano de la exención. En el modelo teórico de Schmitt, al igual que en el conjunto de prácticas soberanas, se presume que los límites territoriales sobre los que se pone en funcionamiento el *Ordnung* constituyen la última frontera del único mundo que amerita intentos y esfuerzos ordenadores.

[15] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel sur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker und Humboldt, 1922, pp. 19-21. Véase la discusión en Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, pp. 15 y ss.

[16] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, ibid.*, p. 18.

Así como en la *doxa* de los legisladores, en la visión de Schmitt la suma total de los recursos necesarios para completar la tarea ordenadora, al igual que la totalidad de los factores necesarios para garantizar su funcionamiento y sus resultados, está comprendida dentro de ese mundo. La soberanía genera la distinción entre un valor y un no-valor, una regla y una excepción, pero esta operación está precedida por *la distinción entre el adentro y el afuera del reino soberano*, sin el cual las prerrogativas soberanas no podrían ser exigidas ni obtenidas. La soberanía, según como la practican las modernas naciones-estados, y tal y como la teorizara Schmitt, está inextricablemente unida al *territorio*, y es inimaginable sin un "afuera": es inconcebible de otra forma que no sea la de una entidad *localizada*. La visión de Schmitt está tan localizada como la soberanía cuyos misterios pretende develar, y no se aparta un milímetro del horizonte práctico y cognitivo del sacrosanto matrimonio del territorio con el poder.

Como el "estado de la ley" fue evolucionando gradualmente, aunque irrefrenablemente (por estar bajo la constate presión de la movilización ideológica y generadora de consenso), hacia el "estado-nación", ese matrimonio antes mencionado se ha convertido en un *ménage à trois*: una trinidad de territorio, estado y nación. Uno podría argumentar que el advenimiento de esa trinidad fue un accidente histórico ocurrido en una parte relativamente pequeña del planeta. Pero como precisamente esa parte, por pequeña que sea, aduce ser una metrópolis con los recursos suficientes para convertir al resto del orbe en periferia y con la suficiente arrogancia para hacer caso omiso de sus propias peculiaridades, y como es prerrogativa de las metrópolis establecer las reglas según las cuales la periferia debe vivir y está en su poder forzar su cumplimiento, la superposi-

ción/combinación de nación, Estado y territorio se ha transformado en la norma global obligada.

Si alguno de los miembros de esa trinidad se presentaba alienado o carecía del apoyo de los otros dos, se convertía en una anomalía, una monstruosidad condenada a cirugía mayor o incluso a recibir un tiro de gracia en el caso de que se la creyera más allá de toda redención posible. El territorio sin nación-estado era tierra de nadie, la nación sin Estado era una aberración que debía elegir entre la desaparición voluntaria y la ejecución, y un Estado sin nación o con más de una nación se convertía en un residuo de tiempos pasados o en un mutante que enfrentaba la opción de modernizarse o perecer. Detrás de esta nueva normalidad, se alzaba el principio de la territorialidad, que daba sentido a todo poder con ambiciones soberanas y que pretendiera tener alguna chance de colmarlas o conquistarlas.

Toda puja en pos de la pureza deja sedimentos, toda puja en pos del orden engendra monstruos. Los monstruos sedimentarios de la época de la promoción de la trinidad territorio-nación-estado fueron las naciones sin Estado, los Estados de más de una nación, y los territorios sin nación-estado.

Fue gracias a la amenaza de esos monstruos y al temor que despertaban que el poder soberano pudo arrogarse y obtener el derecho justamente de denegar derechos, y de establecer condiciones para toda la humanidad cuando gran parte de ella no podía cumplirlas.

Como la soberanía es el poder que define los límites de la humanidad, aquellos seres humanos que han caído o han sido arrojados fuera de esos límites tienen una vida indigna de ser vivida.

En 1920 y bajo el título de *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwer - ten Leben* (*Permitir la destrucción de la vida indigna de ser vivida*), fue publicado un libelo firmado por el penalista Karl Binding y el profesor de medicina Alfred Hoche. Se adjudica comúnmente a dicho texto la introducción del concepto de *unwertes leben* ("vida indigna de ser vivida"),* que además sugiere que, en las sociedades humanas conocidas, la vida de este tipo ha sido excesiva e injustamente protegida a expensas de formas de vida hechas y derechas, que deberían merecer toda la atención y el cuidado amoroso debidos a la humanidad. Los sabios autores no veían razón alguna (ya fuese legal, social o religiosa) por la cual el exterminio de la *unwertes Leben* debía considerarse un crimen y, por lo tanto, estar sujeto a castigo.

En esa concepción de Binding y Hoche, Giorgio Agamben vislumbra una resucitación y una articulación moderna y ampliada de la antigua categoría de *homo sacer*: un humano que puede matarse sin temor al castigo, pero que no puede ser usado para el sacrificio religioso. En otras palabras, alguien que está absolutamente exento, que se encuentra más allá de los confines tanto de la ley humana como de la divina. Agamben también observa que el concepto de "vida indigna de ser vivida" –tal como siempre lo fuera el de *homo sacer*– es un concepto no-ético, pero que en su versión moderna se reviste de profundo significado político en cuanto es la categoría "sobre la que se funda el poder soberano".

> En la moderna biopolítica, soberano es aquel que decide el valor o no-valor de la vida en sí. La vida –que con la declaración de los derechos del hombre había sido investida con el principio de soberanía– se convierte ahora en terreno de una decisión soberana.[17]

De hecho, resulta ser así. Permítanme notar, sin embargo, que esto es así solamente y en la medida en que la trinidad territorio-estado-nación ha sido elevada al rango de principio universal de la cohabitación humana, impuesto y determinado a ser impuesto hasta en el último rincón del planeta, incluso en las regiones que durante siglos no han logrado alcanzar las condiciones más elementales de dicha trinidad (a saber, la homogeneidad poblacional y/o el asenta-

* Concepto complejo que significa que esa vida no vale la pena vivirse y, a la vez, que es una "vida indigna de la vida", o sea que no merece el nombre de tal. [N. de T.]

[17] *Ibid.*, p. 142.

miento permanente que conduce al "arraigo"). Es a causa de esa universalidad artificial, arbitraria y forzada del principio de la trinidad que, como señala Hannah Arendt, "quien es expulsado de alguna de estas comunidades rigurosamente organizadas encuentra que ha sido *expulsado* de la familia de las naciones en su conjunto"[18] (y por lo tanto, como la especie humana se transforma en sinónimo de "familia de las naciones", expulsado del reino humano) hacia la tierra-en-ninguna-parte del *homini sacri*.

La intensa producción de desechos demanda una eficiente industria para su eliminación. De hecho, ésta se ha convertido en uno de los éxitos más impresionantes de la historia moderna, lo que explica por qué la advertencia/premonición de Kant ha juntado polvo durante más de doscientos años.

A pesar del aumento de su volumen y la agudización de sus molestias, el detrimento humano resultante del afán y el celo por incluir/excluir –disparados y sistemáticamente reafirmados por el principio y las prácticas de la trinidad territorio-nación-estado– ha logrado ser minimizado hasta considerárselo más una molestia curable y transitoria que una ominosa señal de catástrofe inminente que debe ser tratada. En gran medida gracias a la empresa de "imperialismo" y "colonización" de la era moderna, los nubarrones más oscuros parecen pasajeros y las premoniciones más agoreras resultan risueñas "profecías apocalípticas". Más allá de sus otras funciones, esa empresa funcionó como planta de eliminación y reciclaje a la vez de la creciente masa de sobrantes humanos. La sobrecogedora latitud de "tierras vírgenes", que el impulso imperialista de invasión, conquista y anexión dejó abierta a su colonización, pudo ser también utilizada como basural donde arrojar a todos los que son indeseables en sus hogares y para funcionar como tierra prometida de todos aquellos que se sienten a la deriva o fueron arrojados por la borda cuando el tren del progreso tomó velocidad y ganó terreno.

[18] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism, op. cit.*, p. 204.

Por lo tanto, el mundo no parecía estar lleno. "Lleno" es otro –"objetivizado"– término para la sensación de estar colmado. *So - bre*-colmado, desbordado, para ser más precisos.

Ya no hay Estatuas de la Libertad que prometan acoger a las masas oprimidas y abandonadas. Ya no hay vías de escape ni escondites para nadie, a excepción de unos pocos inadaptados y criminales. Pero (y quizás éste sea el efecto más llamativo de ese desborde del mundo que de pronto se ha hecho evidente en los últimos tiempos) ya no hay tampoco un *chez soi* seguro y acogedor, tal y como lo demostraran dramáticamente y más allá de toda duda razonable los sucesos del 11 de septiembre.

El proceso colonizador acumuló polvo sobre las premoniciones de Kant. Sin embargo, cuando fueron desempolvadas, también hizo que parecieran una profecía apocalíptica, en vez de la alegre utopía que su autor quiso que fueran. La visión de Kant nos parece hoy apocalíptica porque, debido a la engañosa abundancia de "tierra de nadie", nada debía hacerse y por lo tanto, en el transcurso de estos doscientos años no se hizo nada por preparar a la humanidad para el definitivo desborde del mundo.

A medida que van desapareciendo a toda velocidad de los mapas las últimas referencias a *ubi leones*, y los últimos y más distantes territorios limítrofes son reclamados por poderes con fuerza suficiente para sellar esas fronteras y negar las visas de ingreso, *el mundo en su totalidad se está convirtiendo en una tierra fronteriza planetaria*...

Las tierras fronterizas de todos los tiempos han sido consideradas, simultáneamente, fábricas de desplazamiento y plantas recicladoras de desplazados. Nada más puede esperarse de su nueva versión globalizada, a excepción, por supuesto, de la nueva escala planetaria de los problemas de producción y reciclaje.

Lo repito una vez más: no existen soluciones locales para problemas globales. Sin embargo, se siguen esperando con avidez precisamente soluciones locales instrumentadas por las instituciones polí-

ticas existentes, las únicas que hasta el momento hemos logrado inventar colectivamente y las únicas que tenemos.

No es extraño que, comprometidas como han estado desde el principio y a lo largo de toda su historia en su apasionado esfuerzo (hercúleo en la intención, sisífeo en la práctica) para sellar la unión de Estado y nación con el territorio, todas esas instituciones hayan sido y sigan siendo locales, y que su poder soberano para actuar de manera viable (de hecho, de manera *legítima*) esté circunscrito localmente.

Alrededor del globo hay esparcidas "guarniciones de extraterritorialidad", basureros donde se depositan los desechos de la tierra fronteriza global aún no eliminados y aún no reciclados.

Durante los doscientos años de la historia moderna, se aceptó como algo natural que las personas que no lograban convertirse en ciudadanos, los refugiados, los emigrantes voluntarios o involuntarios, *tout court*, "las personas desplazadas", eran asunto del país anfitrión, y fueron éstos los que se ocuparon.

Muy pocos de los estados-nación que colmaban el mapa del mundo moderno tenían tanto arraigo local como sus prerrogativas soberanas. A veces de buen grado, otras a regañadientes, casi todos ellos tuvieron que aceptar la presencia de extranjeros en el interior del territorio del que se habían apropiado, y aceptar las sucesivas olas de inmigrantes que escapaban o eran expulsados de otros estados-nación igualmente soberanos. Una vez que se instalaban allí, sin embargo, tanto los flamantes extranjeros como los ya asentados se encontraban bajo la exclusiva y excluyente jurisdicción del país anfitrión, que era libre de emplear versiones modernas y mejoradas de las dos estrategias descritas por Claude Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* como formas alternativas de manejar la presencia de extraños. Cuando elegía utilizar dichas estrategias, el país anfitrión podía estar seguro de contar con el apoyo incondicional de todos los demás estados soberanos del plantea, concientes de la urgencia de preservar la inviolabilidad de la trinidad territorio-nación-estado.

Las opciones disponibles para el problema de los extranjeros eran la solución antropófagica y la solución antropoémica. La primera se reducía a "comerse a los extranjeros", ya fuese literalmente comerse sus cuerpos –como el canibalismo supuestamente practicado por ciertas tribus antiguas– o una versión espiritual y sublimada, como es la asimilación cultural que con la ayuda del poder practicaron casi universalmente las naciones-estado con la intención de ingerir a los portadores de una cultura foránea dentro del cuerpo nacional para luego eliminar las partes indigeribles de su legado cultural. La segunda solución implicaba "vomitar a los extranjeros" en vez de devorarlos: rodearlos y expulsarlos (tal como Oriana Fallaci –la formidable periodista y formadora de opinión italiana– sugirió que nosotros, los europeos, deberíamos hacer con los pueblos que adoran a otros dioses y practican desconcertantes hábitos de higiene), ya sea fuera de la esfera de poder del Estado o fuera del mundo de los vivos.

Señalemos, no obstante, que la consecución de cualquiera de estas dos soluciones tenía sentido sólo bajo una doble presunción: una división territorial tajante y clara entre el "adentro" y el "afuera", y la completud e indivisibilidad de soberanía que tiene dentro de su reino el poder que hace la elección de la estrategia a seguir. En nuestro moderno mundo líquido y global, ninguna de ambas presunciones resulta ya demasiado creíble, y por lo tanto las posibilidades de desplegar cualquiera de esas estrategias ortodoxas son ínfimas.

Ahora que las maneras ya probadas han dejado de ser viables, parece que no disponemos de una estrategia adecuada para manejar a los recién llegados. En una época en la que ningún modelo cultural puede reivindicar con autoridad y eficacia su superioridad sobre otros modelos competidores, y cuando la construcción de la nación y la movilización patriótica han dejado de ser los principales instrumentos sociales de integración social y autoafirmación del Estado, la asimilación cultural queda descartada. Y ya que las deportaciones y expulsiones televisadas resultan dramáticas y bastante

alarmantes, y corren el riesgo de desencadenar protestas públicas y manchar los expedientes de sus ejecutores, la mayoría de los gobiernos prefieren ahorrarse el problema, cerrando la puerta frente a todo aquel que golpee en busca de refugio.

La tendencia actual de reducir drásticamente el derecho de asilo político, acompañada de un sólido rechazo al ingreso de los "inmigrantes económicos" (excepto en esos raros y breves momentos en que los negocios amenazan con desplazarse allí donde hay mano de obra, a menos que la mano de obra sea trasladada allí donde los negocios la necesitan), no es signo de la aparición de una nueva estrategia en relación con el fenómeno de los refugiados, sino que es señal de la *ausencia de estrategia* y del deseo de evitar toda situación en la cual esa ausencia genere costos políticos.

A la luz de esas circunstancias, el golpe terrorista del 11 de septiembre fue sumamente provechoso para la clase política. Además de los usuales cargos esgrimidos contra ellos de vivir a costillas del Estado y usurpar empleos,[19] o de ingresar al país enfermedades largamente olvidadas como la tuberculosis o flamantemente inventadas como el HIV,[20] ahora los refugiados pueden ser acusados de ser la "quinta columna" de la red del terrorismo internacional. Por último, existe un motivo "racional" y moralmente incontestable para rodear, encarcelar y deportar a personas con las que uno no sabe qué hacer ni quiere tomarse el trabajo de averiguarlo. Bajo el lema de "campaña antiterrorista", en los Estados Unidos y poco después en Gran Bretaña, los extranjeros han sido expeditivamente despojados de los derechos humanos básicos y esenciales que, desde la Carta Magna y el *Habeas Corpus* hasta hoy, habían resistido todas las vicisitudes de la historia. Hoy los extranjeros pueden ser

[19] Una acusación a la que recurre ávidamente y con enorme provecho un espectro cada vez más amplio de políticos contemporáneos, desde Le Pen, Pia Kiersgaard o Vlaam Bloc en la extrema derecha, hasta un creciente número de los autodenominados de "centro-izquierda".

[20] Véase, por ejemplo, el editorial del *Daily Mail* del 5 de agosto de 2002 acerca de "la llegada de montones de trabajadores ya infectados con el virus del HIV".

detenidos indefinidamente bajo cargos de los que no pueden defenderse ya que no se les informa cuáles son. Como señala Martin Thomas con acidez,[21] de aquí en más, en una dramática inversión del principio básico de la ley civilizada, las "pruebas de un cargo criminal son una complicación redundante", al menos en lo que concierne a los refugiados extranjeros.

Las puertas pueden estar cerradas con llave, pero por seguras que sean las cerraduras, el problema no desaparecerá. Las cerraduras no son capaces de domesticar o aplacar las fuerzas causales de los desplazamientos humanos que transforman a los humanos en refugiados. Las cerraduras pueden ayudarnos a soslayar el problema o a olvidarlo, pero no pueden obligarlo a dejar de existir.

Y de ese modo, cada vez más, los refugiados se encuentran en medio de un fuego cruzado. Para ser más exactos, en un doble vínculo.

Son expulsados por la fuerza o intimidados para que huyan de sus países de origen, pero se les niega la entrada a cualquier otro. No *cambian* de lugar, *pierden* su lugar en la tierra. Son catapultados hacia ninguna parte, hacia el *non-lieux* de Augé o las *nowherevilles* de Garreau, hacia el *Narrenschiffen* de Michel Foucault, hacia la deriva del "lugar sin lugar, que existe por sí mismo, está cerrado en sí mismo y a la vez está a merced de la infinitud del mar",[22] o (como lo sugiere Michel Agier en su artículo en *Ethnography*) hacia el desierto, un lugar *in*hóspito por definición, una tierra hostil al hombre y raramente visitada por él.

Como una caricatura de la nueva elite del poder del mundo globalizado, los refugiados se han convertido en el epítome de esa extraterritorialidad donde se hunden las raíces de la actual *precarité* de la condición humana, causa primordial de los miedos y ansiedades humanos de nuestros tiempos. En su búsqueda vana de otras

[21] *The Guardian*, 26 de noviembre de 2001.

[22] Véase Michel Foucault, "Of other spaces", en *Diacritics*, I (1986), p. 26.

válvulas de escape, esos miedos y ansiedades se han ido identificando con el temor y el resentimiento popular hacia los refugiados. Esos temores no pueden diluirse por medio de una confrontación directa con la otra encarnación de la extraterritorialidad, la elite global que flota más allá del alcance del control humano, y a la que nadie puede hacerle frente, dado el enorme poder del que dispone. Pero los refugiados, por el contrario, están allí, listos para convertirse en el blanco de todas las descargas de angustia contenida...

De acuerdo con la oficina del Alto Comisionado para los Refugiados de la Naciones Unidas (UNHCR), existen entre 13 y 18 millones de "víctimas de desplazamientos forzados" luchando por sobrevivir más allá de las fronteras de sus países de origen (sin contar los millones de refugiados "internos" en países como Burundi y Sri Lanka, Colombia y Angola, Sudán y Afganistán, condenados a errar por las eternas guerras tribales). De ellos, más de 6 millones están en Asia, entre 7 y 8 millones en África, y hay 3 millones de refugiados palestinos en Medio Oriente. Por supuesto que se trata de cifras conservadoras. No todos los refugiados han sido reconocidos (o aceptados) como tales. Se trata tan sólo del número de personas desplazadas que han tenido la suerte de entrar en los registros del UNHCR y estar bajo su tutela.

Vayan donde vayan, los refugiados son indeseables, y se les deja bien claro que así es. Los "inmigrantes económicos" (es decir, las personas que siguen los preceptos de la "elección racional" y buscan, por lo tanto, medios de subsistencia allí donde éstos existen en vez de permanecer donde no los hay) son condenados abiertamente por los mismos gobiernos que se desviven por hacer de la "flexibilidad laboral" la virtud cardinal de su electorado, a la vez que exhortan a los desempleados autóctonos a "subirse a sus bicicletas" para ir adonde hay demanda laboral. Pero la sospecha de motivaciones económicas salpica también a aquellos recién llegados –hasta hace no mucho tiempo eran considerados perseguidos– que, al buscar protección contra la discriminación y el hostigamiento, sólo estaban ejerciendo sus derechos humanos elementales. A fuerza de

asociación repetitiva, el término "buscador de asilo" ha adquirido un regusto peyorativo. Gran parte del tiempo y la capacidad mental de los hombres de Estado de la "Unión Europea" (UE) están destinados a diseñar mecanismos cada vez más sofisticados para sellar y fortificar las fronteras y los procedimientos más convenientes para deshacerse de los llegados en busca de pan y refugio que a pesar de todo se las han arreglado para franquearlos.

Para no quedar rezagado, el secretario de vivienda británico David Blunkett ha propuesto extorsionar a los países de origen, amenazando con recortarles la ayuda financiera si no aceptan el regreso de quienes "no califican para el asilo".[23] Pero ésta no fue su única idea novedosa. Blankett desea "forzar el ritmo del cambio", lamentando que, debido a la falta de decisiones enérgicas por parte de los otros líderes europeos, "hasta el momento se haya avanzado con demasiada lentitud". Aspira a la creación de una "fuerza de operaciones conjuntas de acción rápida" de toda Europa, y de un "grupo de tareas de expertos nacionales" para "hacer una evaluación de los riesgos comunes, identificando los puntos débiles de las fronteras externas de la UE, abocándose al tema de la inmigración ilegal marítima e interceptar el tráfico humano [el nuevo término que vino a reemplazar al otrora noble concepto de 'pasaje']".

Gracias a la activa cooperación de los gobiernos y otras figuras públicas que consideran que fomentar y secundar los prejuicios populares son los únicos sustitutos disponibles para enfrentar las verdaderas fuentes de incertidumbre existencial que acosa a sus electores, los "buscadores de asilo" (como los que reúnen sus fuerzas en algunos de los innumerables *Sangattes* de Europa, preparándose para invadir las Islas Británicas, o aquellos dispuestos a instalarse, a menos que se lo impidan, en campamentos improvisados a escasas millas de los hogares de los votantes) han venido a reemplazar a las brujas de ojos diabólicos, a los fantasmas de los pecadores impeni-

[23] Véase Alan Travis, "UK plan for asylum crackdown", en *The Guardian*, 13 de junio de 2002.

tentes y demás cucos malvados y espectros de las leyendas urbanas. El nuevo folclore urbano de veloz crecimiento, que tiene como protagonistas a las víctimas de este elenco planetario en el papel de los villanos principales, reúne y recicla todas las tradiciones de relatos de horror que en el pasado tuvieron tanto éxito debido a la inseguridad de la vida en las ciudades, tal y como sucede hoy en día.

A esos inmigrantes que, a pesar de las más ingeniosas estratagemas, no pueden ser deportados de manera expedita, el gobierno propone confinarlos en campos construidos en las regiones más remotas y aisladas del país –medida que convierte la creencia de que los inmigrantes no quieren o no pueden ser asimilados a la vida económica de la nación en una profecía autocumplida– y, de esa manera, como observa Gary Younge, "erigir *Bantustans* en los alrededores de la campiña británica, acorralando a los refugiados de manera de dejarlos aislados y vulnerables".[24] (Como señala Younge, "es más probable que los buscadores de asilo sean víctimas del crimen y no sus perpetradores".)

El 83,2% de los refugiados de África consignados en los registros del UNHCR, y el 95,9% de los de Asia, están alojados en campos. Hasta el momento, sólo el 14,3% de los refugiados en Europa han sido encerrados en campos. Pero no parece haber signos de que la diferencia a favor de Europa vaya a sostenerse mucho tiempo.

Los campos de refugiados o los buscadores de asilo son artificios de instalaciones temporarias a las que se vuelve permanentes mediante el bloqueo de sus salidas.

Los reclusos de los campos de refugiados o de buscadores de asilo no pueden volver "al lugar del que vinieron", ya que sus países de origen no los quieren, sus medios de subsistencia han sido diezmados y sus hogares arrasados, vaciados o saqueados. Pero tampoco pueden seguir adelante: ningún gobierno dará la bienvenida a un

[24] Gary Younge, "Villagers and the damned", en *The Guardian*, 24 de junio de 2002.

flujo multitudinario de personas sin techo, y cualquier gobierno hará lo imposible por evitar que éstos se instalen.

En cuanto a su nueva ubicación "permanentemente temporaria", los refugiados están "allí" pero no son "de allí". No pertenecen verdaderamente al país donde han instalado sus baños portátiles y sus tiendas. Están separados del resto del país anfitrión por un velo de sospecha y resentimiento, invisible y denso e impenetrable a la vez. Están suspendidos en un vacío espacial en el que el tiempo se ha detenido. Ni se han establecido ni están en movimiento. Ni son sedentarios ni son nómades.

Para utilizar los términos en los que solemos referirnos a las identidades humanas, son *inefables*. Son la encarnación misma de los "indecisos" de Jacques Derrida. Entre gente como nosotros, que nos congratulamos mutuamente y a nosotros mismos por nuestra capacidad de reflexión y autorreflexión, no sólo son in*toca*bles, sino im*pensa*bles. En un mundo que desborda de comunidades imaginarias, ellos son los *inimaginables*. Y al negarles su derecho a ser imaginados, los otros, reunidos en comunidades genuinas o que aspiran a serlo, buscan credibilidad a través de sus propias tareas imaginativas.

La proliferación de campos de refugiados es una manifestación/producto tan esencial de la globalización como lo es el denso archipiélago de *nowherevilles* en las que la nueva elite de trotamundos va parando en sus viajes alrededor del globo.

El atributo común a los refugiados y los trotamundos es la *extraterritorialidad*: no pertenecen verdaderamente a ningún lugar, están "en" sin ser "de" el espacio que ocupan físicamente (los trotamundos en una sucesión de momentos fugaces, los refugiados en una serie de momentos que se extienden infinitamente).

Por lo que sabemos, las *nowherevilles* de los campos de refugiados cerrados, así como los hoteles de paso de los hombres de negocios supranacionales que viajan libremente, bien podrían ser las cabeceras de playa de la avanzada de la extraterritorialidad, o (según una

perspectiva más amplia) los laboratorios donde se experimenta bajo condiciones extremas con la desemantización del espacio, la fragilidad y desechabilidad de los significados, la indeterminación y plasticidad de las identidades y, por sobre todas las cosas, con la nueva *permanencia de lo efímero*, todas ellas tendencias constitutivas de la fase "líquida" de la modernidad, testeadas allí del mismo modo como fueron testeados los límites de la maleabilidad y sumisión humanas y los mecanismos para llegar a esos límites en los campos de concentración de la etapa "sólida" de la historia moderna.

Al igual que el resto de los *nowherevilles*, los campos de refugiados se caracterizan por su carácter efímero constitutivo, preprogramado y deliberado. Dichas instalaciones son concebidas y planeadas como agujeros en el tiempo y en el espacio, suspensiones momentáneas de la secuencia temporal de la construcción de la identidad y la adscripción territorial. Pero las caras que ambas variantes de las *nowherevilles* muestran a sus respectivos usuarios/reclusos difieren tremendamente. Son las dos clases de sedimento de la extraterritorialidad, por así decirlo, pero en los extremos opuestos del proceso de globalización.

La primera de esas caras nos muestra lo efímero en cuanto posibilidad sujeta a una elección voluntaria; la segunda, la transforma en permanente: un destino irrevocable e ineluctable. Se trata de una diferencia similar a la que separa a las dos máscaras de la permanencia estable: las comunidades cercadas de los ricos discriminatorios y los guetos de los indigentes discriminados. Y las causas de esa diferencia también son similares: ingresos fuertemente protegidos y custodiados con salidas de puertas abiertas en el primer caso, e ingresos relativamente indiscriminados con salidas celosamente clausuradas en el segundo. Es sobre todo cerrando las salidas que se perpetúa su carácter efímero sin reemplazarlo por uno permanente. En los campos de refugiados, el tiempo está atrapado entre rejas que impiden su cambio cualitativo. Sigue siendo tiempo, pero deja de ser historia.

Los campos de refugiados se jactan de una nueva cualidad: lo "efímero congelado", un estado duradero de temporariedad en curso, una duración hecha de parches de momentos, ninguno de los cuales es vivido como ingrediente de la perpetuidad, y menos aún como un aporte a ella. Para los reclusos de los campos de refugiados, las secuelas a largo plazo y sus consecuencias no forman parte de su experiencia ni de sus perspectivas. Los refugiados reclusos viven, literalmente, al día, y el contenido de la vida diaria ignora que los días se combinan en meses y años. Como en las prisiones e "hiperguetos" estudiados y vívidamente descritos por Loïc Wacquant,[25] los refugiados encerrados en campos "aprenden a vivir, o más bien a sobrevivir [(*sur*)*vivre*] día a día en la inmediatez del momento, embebidos de la [...] desesperación que se destila detrás de esos muros".

La soga que ata a los refugiados a sus campos está hecha del entrelazamiento de fuerzas de atracción y repulsión.

Los poderes que gobiernan el lugar sobre el que se levantaron las tiendas y se armaron las barracas, así como la zona alrededor del campo, hacen lo imposible para impedir que los reclusos se filtren y desparramen sobre el territorio adyacente. Aunque no haya guardias armados en las salidas, para los internos el exterior del campo está esencialmente fuera de sus límites. En el mejor de los casos, ese exterior inhospitalario está lleno de gente recelosa, suspicaz y poco amigable, siempre dispuesta a advertir, a tomar nota y a acusar a los reclusos de todo error genuino o putativo y todo paso en falso que éstos puedan dar, errores que los refugiados, habiendo sido expulsados de su entorno natural e incómodos en un ambiente que les resulta poco familiar, es sumamente probable que cometan.

En esa tierra en la que fueron plantadas las tiendas termporarias/permanentes, los refugiados siguen siendo escandalosamente los

[25] Véase Loïc Wacquant, "Symbole fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septiembre de 2001, p. 43.

"extraños", una amenaza a la seguridad que los "establecidos" obtienen de sus rutinas diarias, hasta ese momento cuestionables. Desafían una visión del mundo hasta entonces universalmente compartida, y representan una fuente de peligros desconocidos que no encajan en los moldes habituales y escapan a la forma habitual de resolver problemas.[26]

Podría decirse que el encuentro entre nativos y refugiados es el ejemplo más espectacular de la "dialéctica de los establecidos y los extranjeros" (que en nuestros tiempos parece haberse ganado el rol de establecer patrones que en otras épocas ocupaba la dialéctica del amo y el esclavo), descrito por primera vez por Elias y Scotson.[27] Los "establecidos", utilizando su poder para definir la situación e imponer sus definiciones a todos los involucrados, tienden a encerrar a los recién llegados en la jaula de hierro del estereotipo, "una representación sumamente simplificada de las realidades sociales". Al estereotipar, crean "patrones de blanco y negro" que no dejan "ningún lugar para la diversidad". Los extranjeros son culpables hasta que se pruebe su inocencia, pero como los establecidos, quienes a la vez acusan, instruyen la causa, dictan sentencia y se arrogan al mismo tiempo el rol de acusadores, magistrados y jueces, las chances de una absolución son escasas, por no decir nulas. Tal y como lo señalan Elias y Scotson, cuando más amenazada se siente la población establecida, más propensa es a que sus creencias la lleven "a extremos de fantasía y rigidez doctrinaria". Y al tener que enfrentar el flujo de refugiados, la población establecida tiene sobradas razones para sentirse amenazada. Además de ser la imagen de "lo desconocido" que todo extranjero encarna, los refugiados traen el rumor distante de guerras y el hedor de hogares arrasados y poblados calcinados que sólo pueden recordar a los establecidos

[26] Véase Norbert Elias y John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, 1965, especialmente pp. 81 y 95.
[27] *Ibid.*

cuán fácilmente puede ser quebrado o destruido el capullo de la rutina segura y familiar (segura *en cuanto* familiar). Los refugiados, como lo señalara Bertold Brecht en *Die Landschaft des Exils*, son "*ein Bote des Unglücks*" ("pájaros de mal agüero").

Al aventurarse a salir del campo e ir hasta un poblado vecino, los refugiados se exponen a una clase de incertidumbre que se les hace muy difícil de soportar, sobre todo después de la rutina estancada y paralizante, aunque cómodamente predecible, de la vida diaria del campo. Ya a pocos metros fuera del perímetro se encuentran con un ambiente hostil: su derecho a ingresar en el "afuera" es un tema por lo menos discutible, y se exponen a ser interpelados por cualquiera que pase. Comparado con ese salvaje exterior, el interior del campo bien puede resultarles un remanso de paz. Sólo los imprudentes y los aventureros desearían abandonarlo durante mucho tiempo, y son contados los que osarían actuar según su propio deseo y voluntad.

Si utilizamos los conceptos que se derivan del análisis de Loïc Wacquant,[28] podemos decir que los campos de refugiados mezclan, combinan y cristalizan las características distintivas tanto del "gueto comunitario" de la era Ford-Keynes, como de "hipergueto" de nuestra época posfordista y poskeynesiana. Si los "guetos comunitarios" eran cuasitotalidades sociales relativamente autosustentables y autorreproductivas, que incluían réplicas en miniatura de la estratificación del conjunto de la sociedad, así como las divisiones e instituciones funcionales diseñadas para servir al conjunto de necesidades de la vida comunal, los "hiperguetos" no son precisamente comunidades autosustentables. Son agrupamientos humanos truncos, artificiales y ostensiblemente incompletos, son conglomerados y no comunidades. Son condensaciones topográficas incapaces de subsistir por su propia cuenta. Cuando las elites logran salir del

[28] Véase Loïs Wacquant, "The new urban color line: the state and fate of the ghetto in postfordist America", en Craig J. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994; véase también "Elias in the dark ghetto", *Amsterdams Sociologisch Tidjschrift*, diciembre de 1997.

gueto, dejan de alimentar la red de emprendimientos económicos que hasta entonces sostenían (aunque fuese precariamente) la supervivencia de la población del gueto y hacen su ingreso las agencias de cuidado y control (por regla general, ambas funciones van de la mano) manejadas por el Estado. Los "hiperguetos" son movidos por hilos manejados mucho más allá de sus límites y ciertamente más allá de su control.

En los campos de refugiados, Michel Agier encontró rasgos de los "guetos comunitarios" entremezclados con atributos de los "hiperguetos"en una apretada red de dependencias mutuas.[29] Podemos suponer que esa combinación estrecha aún más los lazos que atan a los reclusos al campo. Tanto la fuerza de arrastre que mantenía unidos a los habitantes de los "guetos comunitarios" como la fuerza de empuje que condensa a los marginados dando forma al "hipergueto" son poderosas en sí mismas; pero aquí se superponen y refuerzan mutuamente. Todo esto, en conjunción con la furiosa y enconada hostilidad del ambiente exterior, genera una aplastante fuerza centrípeta difícil de resistir y frente a la cual los métodos de reclusión y aislamiento desarrollados por los administradores y supervisores de Auschwitz y Gulag resultan totalmente innecesarios. Los campos de refugiados se asemejan más que cualquier otro micromundo social artificial al tipo ideal de "institución total" de Erving Goffman: ofrecen, por acción u omisión, una "vida total" sin escape, que veda de hecho el acceso a cualquier otra forma de vida.

Tras haber abandonado su entorno familiar, o tras haber sido expulsados de él, los refugiados tienden a ser despojados de las identidades que aquel entorno definía, sostenía y reproducía. Son "zombis" sociales. Sus antiguas identidades sobreviven apenas como fantasmas que merodean de noche, ya que resultan invisibles a la luz diurna de los campos. Incluso los rasgos más positivos, prestigiosos o envidiados de sus antiguas identidades se convierten en desventajas, ya que entorpecen la búsqueda de una identidad nueva que se ajuste mejor a su nuevo entorno y les impiden asumir su nueva situación y reconocer que ésta es permanente.

[29] Véase Michel Agier, "Entre guerre et villa", en *Etnography*, 3 (2002), pp. 317-342.

A todos los efectos prácticos, los refugiados han sido consignados a ese estado de "ni lo uno ni lo otro" mencionado por Van Gennep y Victor Turner en su modelo de tres pasos de los ritos de pasaje,[30] pero sin que haya un reconocimiento explícito de la situación en tanto tal, sin que se establezca su duración y, por sobre todas las cosas, sin que se reconozca que un retorno a la situación anterior ya no es posible ni se aventure la naturaleza de las ominosas condiciones futuras. Recordemos que según ese modelo tripartito de "pasaje", los portadores de roles sociales previos deben ser "desvestidos" de todos sus atributos sociales y emblemas de estatus cultural de los que alguna vez gozaron, y ahora han perdido (como diría Giorgio Agamben, se trata de la producción social asistida por el poder del "cuerpo desnudo")[31] como necesario paso preliminar antes de revestir a ese "desnudo social" de toda la parafernalia del nuevo rol. La desnudez social (en la mayoría de los casos, no sólo desnudez social, sino también corporal) no era más que un breve *intermezzo* que separaba dos movimientos dramáticamente diferentes de la ópera de la vida: *señalaba la separación entre dos conjuntos de derechos y obligaciones sociales asumidos sucesivamente*. Sin embargo, en el caso de los refugiados, la situación es otra. Si bien su condición lleva todas las marcas (y las consecuencias) de la desnudez social característica de la etapa intermedia y transitoria del pasaje (ausencia de definición social y de derechos y obligaciones codificados), en su caso no se trata de un "paso" intermedio ni transitorio hacia un "esta-

[30] El primer paso consiste en el desmantelamiento de la antigua identidad, el tercero y último en el ensamblaje de la nueva. Véase Arnold Van Gennep, *The Right of Pasaje*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960 [trad. esp.: *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986]; Victor Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*

[31] Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*

do fijo" específico y socialmente definido. En la desventura de los refugiados, esa condición de "intermedio encarnado" se prolonga indefinidamente (una verdad que el dramático destino de los campos de refugiados palestinos sacó violentamente a la luz en los últimos tiempos). Cualquier "estado fijo" que pueda emerger eventualmente sólo sería un efecto colateral, no planeado ni deliberado, de un desarrollo trunco o atrofiado: la cristalización imperceptible de los intentos de asociación temporarios y experimentales bajo la forma de estructuras rígidas, ya no negociables, que mantendrían a los reclusos confinados con más fuerza que un batallón de guardias armados o rejas electrificadas y alambres de púa.

La permanencia de la transitoriedad. La durabilidad de lo efímero. La determinación objetiva que no se refleja en el carácter consecuencial y subjetivo de las acciones. El rol social perpetuamente subdefinido o, para ser más exactos, la inserción en el flujo de la vida sin el anclaje de un rol social determinado. Todos estos rasgos interrelacionados de la moderna vida líquida han sido expuestos y documentados por Agier en sus investigaciones. Son rasgos que aparecen en la extraterritorialidad territorialmente fija de los campos de refugiados con mayor claridad y de forma más extrema y densa que en ningún otro segmento de la sociedad contemporánea.

Uno se pregunta hasta qué punto los campos de refugiados no son laboratorios (no deliberados quizás, pero no por eso menos reales) donde se prueban y ensayan los nuevos patrones de vida líquidos de "permanencia de lo efímero".

¿Hasta qué punto las *nowherevilles* de refugiados son muestras de avanzada del mundo por venir, y sus reclusos arrojados/empujados/forzados al rol de pioneros exploradores? Si es que pueden ser contestadas, esta clase de preguntas sólo hallan su respuesta retrospectivamente.

Ahora podemos ver, como ejemplo y con el beneficio que da la experiencia, que los judíos que abandonaron los guetos en el siglo XIX fueron los primeros en comprobar y comprender cabalmente las incongruencias del proyecto de asimilación y las contradicciones inherentes al precepto de autoafirmación que prevalecía en ese entonces y que luego sufrieron todos los habitantes de la modernidad emergente. Y hoy empezamos a comprender, también en retrospectiva, que la *intelligentsia* multiétnica poscolonial (como Ralph Singh en *Mimic Men*, de Naipaul, que como todo niño inglés bien educado recordaba haber regalado una manzana a su maestra preferida, aun cuando sabía perfectamente que en las islas del Caribe, donde se encontraba su escuela, no hay manzanas) fue la primera en comprobar y comprender los defectos fatales, la incoherencia y falta de cohesión del precepto de construcción de la identidad que poco después habría de experimentar el resto de los habitantes del mundo líquido moderno.

Quizás llegue un tiempo en que descubramos el rol de vanguardia que jugaron los refugiados de nuestros días, degustando la vida de las *nowherevilles* y la obstinada permanencia de lo efímero, que puede convertirse un día en el hábitat común y corriente de todos los habitantes de un planeta repleto y globalizado.

Sólo el tipo de comunidad que ocupa la mayor parte del discurso político actual, pero que no existe en ninguna otra parte –la comunidad *global*, una comunidad inclusiva aunque no exclusiva que concuerda con la visión kantiana de la *allgemeine Vereinigung in der Menschengattung*– puede sacar a los refugiados de nuestros días del vacío sociopolítico al que han sido arrojados.

Todas las comunidades son imaginarias, y la "comunidad global" no es una excepción. Pero la imaginación se convierte en una fuerza integradora tangible, potente y efectiva cuando recibe la ayuda de instituciones de autoidentificación y autogestión socialmente generadas y políticamente sustentadas. Esto ya ha sucedido en el pasado, en el caso de las naciones modernas, desposadas en las buenas y en las malas y hasta que la muerte las separe con los modernos estados soberanos.

La comunidad *global* imaginaria, por el contrario, carece totalmente de una red institucional similar, que en este caso sólo pue-

de estar tejida a partir de agencias de control democrático *globales*, un sistema legal *global* vinculante y obligatorio, y principios éticos respetados *globalmente*. Y a mi entender, ésta es la causa principal de esa producción en masa de inhumanidad que ha sido denominada con un eufemismo, "la cuestión de los refugiados". Constituye también el mayor impedimento para la solución de dicho problema.

En la época en que Kant escribió sus pensamientos acerca de lo humano y de esa comunidad totalmente humana que la naturaleza había decretado como destino para nuestra especie, el propósito declarado y el principio rector era la universalidad de la libertad individual, cuyo advenimiento debían procurar, perseguir y acelerar los hombres de acción, inspirados y vigilados de cerca por los hombres del pensamiento. La comunidad de la raza humana y la libertad individual eran concebidas como dos facetas de la misma labor (o, para ser más exactos, como hermanas siamesas), ya que la libertad (citando el estudio de Alain Finkielkraut acerca del legado del siglo XX publicado bajo el apropiado título de *The Lost Humanity*)[32] era sinónimo de la "irreductibilidad del individuo a su rango, posición, comunidad, nación, orígenes o linaje". Los destinos de la comunidad planetaria y de la libertad individual eran considerados, y con razón, inseparables. Cada vez que se reflexionaba al respecto, se presumía que la *Vereinigung der Menschengattung* y la libertad de todos sus miembros individuales medrarían juntas o menguarían y morirían juntas, pero jamás se consideraba que pudieran nacer o sobrevivir por separado. Si la pertenencia a la especie humana no está por encima de cualquier otro título o filiación particular y de menor rango cuando se trata de la formulación y atribución de leyes y derechos creados por el hombre, la causa de la libertad individual en cuanto derecho humano inalienable se ve seriamente comprometida o perdida por completo. *Tertium non datum.*

[32] Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdu*, París, Seuil, 1996, p. 43 [trad. esp.: *La humanidad perdida*, Bercelona, Anagrama, 1998].

Ese axioma pronto perdió su incipiente obviedad y quedó prácticamente en el olvido a medida que los humanos liberados del confinamiento de su condición hereditaria y su linaje fueron expeditivamente encarcelados en la nueva prisión trivalente de la alianza territorio-nación-estado, mientras que los "derechos humanos" –si no en la teoría filosófica, al menos sí en la práctica política– fueron redefinidos como producto de una unión personal entre sujeto del Estado, miembro de la nación y habitante legítimo del territorio. La "comunidad humana" nos parece hoy algo tan remoto de la actual realidad planetaria como lo era a principios de la aventura de la modernidad. El lugar que se le asigna en las visiones actuales del futuro, si es que se le asigna alguno, es aún más lejano que hace dos siglos. Ya no es vista ni como algo inminente ni como algo inexorable.

Por el momento, las perspectivas son sombrías.

En su reciente y seria evaluación de las tendencias actuales, David Held señala que la afirmación de la "irreductible posición moral de todas y cada una de las personas" y el rechazo de la "visión de los particularistas morales según la cual la pertenencia a una comunidad dada limita y determina el valor moral de los individuos y la naturaleza de su libertad" son aún tareas pendientes y consideradas mayoritariamente como "molestas".[33]

Held apunta algunos avances esperanzadores (en especial la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 y el Estatuto del Tribunal Criminal Internacional de 1998, si bien este último todavía espera en vano su ratificación y es activamente saboteado por algunas de las mayores potencias globales), pero observa al mismo tiempo la "fuerte tentación de simplemente bajar las persianas y defender sólo la posición de algunas naciones y países". El horizonte posterior al 11 de septiembre no es tampoco para nada alentador. Incluye la oportunidad de "fortalecer nuestras

[33] David Held, "Violence, law and justice in a global age", en *Constellations*, marzo de 2002, pp. 74-88.

instituciones multilaterales y los acuerdos legales internacionales", pero entraña también la posibilidad de respuestas que "podrían alejarnos de estas magras ganancias y conducirnos a un mundo de antagonismos y divisiones aún más profundas: una sociedad que se distinga por su incivilidad". El resumen general de situación de Held no es para nada optimista: "Al momento de escribir estas líneas, las señales no son buenas". Nuestro consuelo, sin embargo (el único que existe, pero también –quiero agregar– el único que la humanidad necesita cuando se hunde en épocas oscuras), es el hecho de que "la historia todavía está con nosotros y puede hacerse".

De hecho, es así: la historia no ha hecho más que comenzar, y todavía hay opciones por crear, y que serán creadas, inevitablemente. Uno se pregunta, sin embargo, si las opciones ya creadas en los últimos doscientos años nos han acercado al menos un poco al objetivo vislumbrado por Kant, o si, por el contrario, después de dos siglos de ascenso y afianzamiento ininterrumpidos del Principio Trinitario, nos encontramos mucho más lejos de ese objetivo de lo que estábamos a comienzos de la aventura de la modernidad.

> El mundo no es humano por el simple hecho de estar hecho por humanos, y no se vuelve humano por el simple hecho de que la voz humana resuene en él, sino sólo cuando se ha convertido en objeto del discurso [...] Sólo humanizamos lo que está sucediendo en el mundo y en nosotros cuando hablamos de ello, y es al hablar que aprendemos a ser humanos.
>
> A esta humanidad que se alcanza en el discurso de la amistad, los griegos la llamaban *filantropía*, "amor al hombre", ya que manifiesta en sí misma la disposición de compartir el mundo con otros hombres.

Estas palabras de Hannah Arendt podrían –y deberían– ser leídas como prolegómeno de todo esfuerzo futuro dirigido a revertir la corriente y acercar a la historia a su ideal de "comunidad humana". Siguiendo a Lessing, su héroe intelectual, Arendt asegura que "la apertura a los otros" es "el prerrequisito de la 'humanidad' en todo el sentido de la palabra [...] El diálogo verdaderamente humano difiere de una mera charla o incluso de una discusión en la que es completamente permeable al placer que produce el otro y lo que dice".[34] Según Arendt, el gran mérito de Lessing fue "complacerse en la infinidad de opiniones que surgían cuando los hombres discuten los asuntos del mundo".

> [Lessing] se regocijaba en aquello que siempre –o al menos desde Parménides y Platón– ha afligido a los filósofos: que la verdad, ni bien es pronunciada, se transforma inmediatamente en una opinión entre tantas, es contestada, reformulada, reducida a un tema discursivo entre otros. La grandeza de Lessing no consiste meramente en la comprensión teórica de que no puede haber una única verdad en el mundo humano, sino en la alegría que le producía que no la hubiera y que, por lo tanto, el discurso sinfín entre los hombres no cesaría mientras los hombres existiesen. Una sola verdad absoluta [...] habría significado el fin de todas esas disputas [...] y habría implicado el fin de la humanidad.[35]

Que haya otros que estén en desacuerdo con nosotros (que no tomen en cuenta lo que hacemos sino lo que no hacemos, que crean que sería provechoso para la unidad humana basarse en valores diferentes de aquellos que nosotros consideramos superiores, y, por sobre todas las cosas, que dudan de que tengamos acceso directo a la verdad absoluta y por lo tanto sepamos exactamente donde debe terminar la discusión incluso antes de que empiece) *no es* un escollo en el camino hacia la comunidad humana. Lo que *sí* es un escollo es nuestra convicción de que nuestras opiniones *son* la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad y sobre todo la única que existe, y nuestra creencia de que las verdades de los demás, si son diferentes a las nuestras, son "meras opiniones".

Históricamente, esas convicciones y creencias extraían su credibilidad de la superioridad real y/o del poder de resistencia de quien las sostenía, y éstos a su vez derivaban su fuerza del afianzamiento del

[34] Hannah Arendt, "On humanity in dark times", *op. cit.*, pp. 24-25, 15.
[35] *Ibid.*, pp. 26-27.

principio trinitario. De hecho, el "complejo de soberanía" arraigado en la unión de territorio, nación y Estado efectivamente veda todo acceso al discurso preconizado por Lessing y Arendt en cuanto "prerrequisito de humanidad". Ese complejo permite que los interlocutores/adversarios carguen los dados y marquen las cartas incluso antes de que el juego de la comunicación mutua haya comenzado, y que cierren el debate antes de que el engaño quede al descubierto.

El principio trinitario tiene un impulso de autoperpetuidad. Confirma su propia verdad a medida que crece su ascendiente sobre las vidas y las mentes humanas. Un mundo dominado por ese principio es un mundo de "poblaciones nacionalmente frustradas" que, aguijoneadas por su frustración, se van convenciendo de que "la verdadera libertad, la verdadera emancipación" solo pueden obtenerse gracias a una "completa emancipación nacional",[36] es decir, a través de la mágica mezcla de nación, territorio y Estado soberano. Fue justamente el principio trinitario el que causó esa frustración, y ese mismo principio se ofrece a su vez como remedio. Los sufrimientos de los expulsados de la alianza territorial-nacional-estatal caen sobre sus víctimas después de haber pasado por la planta de reprocesamiento trinitario, y vienen con un completo folleto explicativo y una receta infalible para la cura, disfrazada de sabiduría con fundamentos empíricos. En el curso de ese reprocesamiento, la alianza sufre una transmutación milagrosa: de maldición a bendición, de causa de sufrimiento a panacea anestésica.

Arendt concluye su ensayo "On humanity in dark times" con una cita de Lessing: "*Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, / und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen*" ("Que cada hombre diga su verdad / y que la verdad misma sea encomendada a Dios").[37]

El mensaje de Lessing/Arendt es bien directo. Encomendar la verdad a Dios significa dejar la cuestión de la verdad, la cuestión de

[36] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 272.
[37] Hannah Arendt, "On humanity in dark times", *op. cit.*, p. 31.

"quién tiene razón", abierta. La verdad sólo puede emerger al final de una conversación, y en una conversación genuina (es decir, aquella que no es un soliloquio disfrazado) ninguno de los interlocutores sabe o puede saber a ciencia cierta cuándo llegará a su fin (en caso de que lo haya). Un hablante, así como un pensador que piensa en "modo hablante", no puede, como señala Franz Rosenzweig, "anticipar nada. Debe ser capaz de esperar, ya que su palabra depende de la palabra del otro. Necesita tiempo".[38] Y como sugiere Nathan Glatzer, el más agudo estudioso de Rosenzweig, existe "un curioso paralelismo" entre el modelo del pensador en "modo hablante" de Rosenzweig y la concepción procesual/dialógica de la verdad de William James: "La verdad *le sucede* a una idea. Se *convierte* en verdad, es *hecha* verdad por los acontecimientos. Su veracidad es de hecho un acontecimiento, un proceso: concretamente, el proceso de verificación en sí mismo, su veri*ficación*. Su validez está dada por el proceso de su valid*ación*".[39] La similitud es de hecho asombrosa, si bien para Rosenzweig el discurso está rigurosa y esperanzadamente implicado en un diálogo, un discurso inseguro-del-resultado-de-ese-diálogo, y por lo tanto inseguro-de-su-propia-verdad, es el ingrediente principal constitutivo del "evento" del que la verdad está "hecha", y la principal herramienta para "hacerla".

El concepto de verdad es eminentemente agonístico. Nace del enfrentamiento entre ideas irreconciliables, y del enfrentamiento entre los portadores de esas ideas, siempre renuentes a ceder. Sin ese enfrentamiento, la idea de "verdad" directamente nunca habría aparecido. En ese caso, "saber cómo seguir adelante" sería lo único que uno necesitaría saber. Y las condiciones en las cuales uno tiene que "seguir adelante", a menos que se vean amenazadas por lo "no

[38] Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man and God*, Harvard University Press, 1999, p. 14.
[39] Citado por Nathan Glatzer en *ibid.*, p. 33, a partir de William James, *Pragmatism* (Londres, 1907), p. 201. El íntimo vínculo entre las ideas de Rosenzweig y James fueron planteadas por primera vez por Ernst Simon en 1953.

familiar" o sean desbancadas de su "autoevidencia", tienden a venir en un solo paquete junto con la unívoca receta de "seguir adelante". Disputar la *verdad* es una respuesta a la "disonancia cognitiva". Es instada por el impulso de devaluar y restar poder a otras lecturas de esas condiciones y/o a otras recetas de acción que puedan hacernos dudar de nuestras propias lecturas y de nuestro habitual curso de acción. Ese impulso se volverá más intenso cuanto más ruidosas y difíciles sean de contestar las objeciones/obstáculos que se interponen. Cuando se disputa la verdad, la apuesta principal y el objetivo primario de su autoafirmación es probar que el interlocutor/adversario está equivocado y, por lo tanto, sus objeciones son equivocadas y deben ser desoídas.

Cuando se trata de discutir la verdad, las posibilidades de llegar a una "comunicación no distorsionada" tal como la postulara Jürgen Habermas son escasas.[40] Los protagonistas apenas podrán resistir la tentación de recurrir a otros medios más efectivos que la elegancia lógica y el poder persuasivo de sus argumentos. Harán lo que sea para que los argumentos de sus adversarios resulten inconsecuentes, mejor aún, inaudibles, o que directamente no lleguen a ser manifestados, dada la incapacidad de quienes podrían haberlos expresado en el caso de poder hacerlo. Un argumento que seguramente se oirá en tales discusiones es la descalificación del adversario como interlocutor para dicha conversación, ya sea por inepto, malintencionado o directamente inferior.

[40] Jürgen Habermas observa, correctamente, que la expectativa de un consenso universal está en la base de toda conversación y que sin esa expectativa la comunicación sería inconcebible. Lo que no dice, sin embargo, es que si se cree que el consenso se alcanza en circunstancias ideales porque "una única verdad" está a la espera de ser descubierta y aceptada por todos, entonces existe algo más "en la base" de todo acto comunicacional: la tendencia a hacer de todos los interlocutores, menos uno, algo redundante. Odo Marquard, en *Abscheid vom Prinzi - piellen*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1991, sugiere que según esta interpretación, el ideal de "comunicación no distorsionada" parece un postulado de venganza solipsista...

Si fuera una opción, mejor sería evitar directamente cualquier discusión o abstenerse del debate. Entrar en discusión implica después de todo y aunque más no sea de manera oblicua, la aceptación de las credenciales de nuestro interlocutor, así como una promesa de atenernos a las reglas y estándares del discurso de la *lege artis* y la *bona fide*. Pero, como afirma Lessing, entrar en discusión implica, sobre todo encomendar la verdad a Dios o, en términos más terrenales, aceptar que el resultado de la discusión es un rehén del destino. De ser posible, es más seguro declarar que los adversarios están *a priori* equivocados, y de inmediato privarlos del derecho de apelar el veredicto, que arriesgarse a entrar en litigio y exponer el propio caso a un doble interrogatorio que pueda eventualmente desarmarlo o darlo vuelta.

Descalificar al adversario en el debate acerca de la verdad suele ser el argumento utilizado por el más fuerte, no por su mayor iniquidad, sino porque cuenta con mayores recursos. Podría decirse que el volumen relativo y el poderío de recursos de cada adversario pueden ser medidos en relación con su habilidad para ignorar a los otros y hacer oídos sordos a los ideales que ellos sostienen. A la inversa, aceptar debatir y acordar negociar los términos de la verdad suelen ser considerados signos de debilidad, circunstancia que hace que el más fuerte (o quien desee demostrar su superioridad) se muestre aún más renuente a abandonar su negativa a todo diálogo.

El rechazo del estilo de "pensamiento hablado" de Rosenzweig se autoperpetúa y retroalimenta por impulso propio. Del lado del más fuerte, su negativa a hablar puede relacionarse con el "tener razón", pero para la contraparte, la privación del derecho a defender su causa que resulta de dicha negativa, y por carácter transitivo el rechazo a reconocerlo como un ser humano con derechos, entre ellos el de ser escuchado, son el desaire y la humillación definitivas, ofensas que no pueden ser tomadas plácidamente sin menoscabo de su dignidad humana...

La humillación es un arma poderosa. Además, es un arma de doble filo. Se puede recurrir a ella para demostrar o probar la de-

sigualdad fundamental e irreconciliable entre el humillador y el humillado, pero, contrariando su objetivo original, termina de hecho autenticando, veri*ficando* la simetría de ambos, su igualdad y paridad.

La humillación invariablemente implícita en toda negativa al diálogo no es, sin embargo, la única razón por la que dicha negativa se autoperpetúa. En ese territorio fronterizo en que se está convirtiendo velozmente nuestro planeta como consecuencia de la globalización unilateral,[41] los incesantes intentos para abrumar, desarmar e incapacitar al adversario suelen lograr su objetivo, aunque sus efectos en general van mucho más allá de las intenciones de sus ejecutores y, en consecuencia, de sus deseos. Grandes zonas de África, Asia y América Latina conservan las huellas de esas antiguas campañas de desarme del adversario: concretamente, los numerosos territorios fronterizos *locales*, los efectos colaterales o los productos de desecho que las potencias que se benefician con la frontera *global* apenas pueden tolerar, pero que sin embargo no pueden evitar sembrar y propagar.

La práctica de desarmar al adversario tiene "éxito" si éste queda desarmado más allá de toda esperanza de recuperación: las estructuras de autoridad son desmanteladas, los lazos sociales desgarrados, los medios de subsistencia tradicionales quemados hasta las raíces y puestos fuera de operaciones (en la jerga política de moda, las zonas que sufren estos males son apodadas "Estados débiles", aunque el término "Estado", por apto que sea, sólo se justifica en este caso si es usado *sous rature*, como diría Derrida). Cuando cuenta con el apoyo del arsenal tecnológico, las palabras tienden a convertirse en carne, y por lo tanto suelen borrar su propia razón de ser y propósito. En los territorios fronterizos locales, ya no hay con quien hablar... QEPD.

[41] Véase el capítulo "Vivir y morir en la tierra fronteriza planetaria", en mi libro *Society under Siege*, Cambridge, Polity, 2002 [trad. esp.: *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

En un chiste irlandés, un conductor le pregunta a alguien que pasa "cómo llegar a Dublín", y éste le contesta: "Si quisiera ir a Dublín, no arrancaría desde aquí".

De hecho, uno puede imaginar fácilmente un mundo mejor preparado para el viaje hacia la "unidad universal de la raza humana" de Kant que el mundo en el que vivimos hoy, en los finales de la era de la trinidad de territorio-nación-estado. Pero éste es el mundo que existe, y por lo tanto el único del que podemos partir en nuestro viaje. Sin embargo, no iniciarlo, o más bien no iniciarlo sin demoras, no es –y en este caso no hay duda alguna– *una opción*.

La unidad de la especie humana que Kant postuló puede estar, como él mismo sugirió, en consonancia con los propósitos de la naturaleza, pero ciertamente no parece estar "históricamente determinada". La continua falta de control de la ya red global de dependencias mutuas y la "vulnerabilidad mutuamente asegurada" evidentemente no nos acercan a ese objetivo de unidad. Sin embargo, esto sólo significa que hoy más que nunca es urgente e imperativa una búsqueda esmerada de la humanidad en común, y de las acciones que se desprenden de ella.

En la era de la globalización, el ideal y las políticas de esa humanidad compartida, que tiene una larga historia de pasos aciagos, se encuentra frente al mayor de todos ellos.